

Neulateinische religiöse Dichtung  
im interkonfessionellen Umfeld:  
Johannes Narsius (1580-1637)

Dissertation  
zur Erlangung des Grades  
der Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)  
an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg  
im Fach Lateinische Philologie

vorgelegt von  
Mareike Woortmann (geb. Angres)

Hamburg, 2021

Gutachterin: Prof. Dr. Claudia Schindler

Gutachter: Prof. Dr. Markus Friedrich

Datum der Disputation: 09.12.2021

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – GRK 2008 – 242138915

## Inhaltsübersicht

<b>A: Einleitung und Vorgeschichte</b> .....	5
I. Einleitung .....	5
1. Narsius – Forschungsstand und Ziel der eigenen Forschung .....	5
2. Textauswahl .....	13
II. Narsius und der binnenkonfessionelle Konflikt in den Niederlanden (1580–1622) .....	15
1. Überblick über Entstehung, Verlauf und Konsequenzen des Konfliktes .....	15
2. Narsius' Biographie vor dem Hintergrund des Konfliktes .....	21
<b>B: Analyse der Exilgedichte</b> .....	30
I. 1622-23: Lutheraner und orthodoxe Reformierte .....	30
1. <i>Auspicium Fredericopolis</i> : Freie Völker in Friedrichstadt .....	30
I. Historische Hintergründe .....	30
II. <i>Auspicium Fredericopolis</i> .....	34
2. <i>Prosopopoeïa Hamburgi</i> : Hamburgs fremdkonfessionelle Freunde .....	44
I. Historische Hintergründe .....	44
II. <i>Prosopopoeïa Hamburgi</i> .....	49
3. <i>Laus et Studium Jacobi Arminii</i> : Die lutherisch-remonstrantische Union .....	55
I. Historische Hintergründe .....	55
II. <i>Laus et Studium Jacobi Arminii</i> .....	61
4. <i>Prodromus Poëmaticus</i> .....	87
a) <i>Captivitas libera Roterodamo-Batava</i> : Narsius' Apologie .....	93
I. Historische Hintergründe .....	93
II. <i>Captivitas libera Roterodamo-Batava</i> .....	95
b) <i>In Symbolum Ioannis Westhovii</i> : Medizinische Theologie im Stammbuchkontext .....	131
I. Historische Hintergründe .....	131
II. <i>In Symbolum Ioannis Westhovii</i> .....	134
c) <i>In Lauream Nassovicam</i> : Moritz von Oranien und Augustus im Vergleich .....	137
I. Historische Hintergründe .....	137
II. <i>In Lauream Nassovicam</i> .....	138
d) <i>Liber De Religione Atheniensium</i> : Das Potenzial nicht-christlicher Schriften .....	142
I. Historische Hintergründe .....	142
II. <i>Liber De Religione Atheniensium</i> .....	144

II. 1623-24: Lutheraner und Katholiken .....	153
1. <i>Suecica Addenda Apologetico et Prodomo Poëmatico nuper editis</i> .....	153
a) <i>Oratio Gratulatoria</i> : Sigismund III. und die interkonfessionelle Koexistenz .....	158
I. Historische Hintergründe .....	158
II. <i>Oratio Gratulatoria</i> .....	162
b) <i>Romani Imperii Incrementum</i> : Der Beweis protestantischer Integrität .....	169
I. Historische Hintergründe .....	169
II. <i>Romani Imperii Incrementum</i> .....	172
c) <i>Epistola Elegiaca de Itinere Suecico</i> : Narsius und Gustav II. Adolf .....	178
I. Historische Hintergründe .....	178
II. <i>Epistola Elegiaca de Itinere Suecico</i> .....	183
d) <i>Axelio Oxenstierna Propempticon</i> : Ein interkonfessionelles Bündnis .....	191
I. Historische Hintergründe .....	191
II. <i>Axelio Oxenstierna Propempticon</i> .....	194
e) <i>Joanni Rutgerssio Propempticon</i> : Ein Plädoyer für die Heimkehr .....	199
I. Historische Hintergründe .....	199
II. <i>Joanni Rutgerssio Propempticon</i> .....	201
2. <i>Poëmata Septentrionalia aliaque miscellanea</i> .....	208
a) <i>Ad D. Patrem Crispinum</i> : Die Revision der <i>Oratio Gratulatoria</i> .....	212
I. Historische Hintergründe .....	212
II. <i>Ad D. Patrem Crispinum</i> .....	215
b) <i>Sacrorum Indagatio</i> : Über die freie Erforschung von <i>Adiaphora</i> .....	239
I. Historische Hintergründe .....	239
II. <i>Sacrorum Indagatio</i> .....	242
3. Fazit .....	250
<b>C: Ausblick auf Narsius' weitere Karriere und Gesamtfazit</b> .....	253
I. Ausblick auf Narsius' weitere Karriere .....	253
II. Gesamtfazit .....	257
Literaturverzeichnis .....	262
Anhang .....	293

## A – Einleitung und Vorgeschichte

### I. Einleitung

#### 1. Narsius – Forschungsstand und Ziel der eigenen Forschung

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen diejenigen neulateinischen Gelegenheitsgedichte des remonstrantischen Theologen, Arztes und Historiographen Johannes Narsius (1580–1637) aus Dordrecht, die während seines zweieinhalbjährigen Exils (1622–24) in verschiedenen europäischen Städten entstanden oder veröffentlicht wurden und den jeweiligen dort ansässigen, fremdkonfessionellen Adressaten Inhalte religiösen oder religionspolitisch relevanten Charakters vermittelten.

Nach dem Besuch der Dordrechter Lateinschule nahm Narsius ein Theologiestudium in Leiden auf, das in den letzten Jahren von seinem Professor Jacobus Arminius (1560–1609) geprägt wurde. Während die Auseinandersetzungen um die Prädestinationslehre die reformierte Republik der Sieben Vereinigten Niederlande erschütterten und immer größere gesellschaftspolitische Ausmaße annahmen, schloss er sich der Minderheit der Remonstranten an, die die diesbezügliche Ansicht des indes verstorbenen Arminius gegen die orthodoxe Lehre verteidigten. Dies brachte ihn auf dem Höhepunkt des Konfliktes in Schwierigkeiten, die schließlich zur Aufgabe seines Predigtamtes führten. Doch obwohl die Remonstranten seit den Beschlüssen der Dordrechter Synode (1619) in den Niederlanden drastisch verfolgt wurden, engagierte sich Narsius weiter für die remonstrantische Sache, bis er im Frühjahr 1622 – mehr zufällig – verhaftet wurde. Mitte Juni desselben Jahres glückte ihm die Flucht aus Rotterdam, Anfang Juli begab er sich für zweieinhalb Jahre ins Exil. Sein Weg führte ihn nach Norddeutschland, Kopenhagen, Danzig und Schweden, wo er König Gustav II. Adolf (reg. 1611–32) begegnete. Dieser stellte ihn 1625 als poetischen Hofhistoriographen und Leibarzt an – eine Stellung, die der einstige Exulant bis zum Tod des schwedischen Monarchen innehatte.

Johannes Narsius' bewegtes Leben, das von dem binnenkonfessionellen Konflikt in seiner Heimat sowie jahrelangen Aufhalten in der Fremde geprägt war, lässt sich anhand seiner eigenen Literaturproduktion gut nachvollziehen: Zahlreiche der im Exil verfassten oder veröffentlichten neulateinischen Gedichte reflektieren seine biographischen Erfahrungen, sodass sie wertvolle Quellen für eine mikrohistorische, literaturwissenschaftliche Fallstudie darüber darstellen, inwiefern der Umstand des religionspolitisch bedingten Exils inhaltlichen Einfluss auf die darin entstandene Gelegenheitsdichtung ausübte. Die Informationsdichte dieser Quellen ist umso größer, da allein während Narsius' zweieinhalbjähriger Reiseperiode durchschnittlich drei Einzelwerke oder

Gedichtsammlungen pro Jahr herausgegeben wurden. Auch als Dichter im Dienst der Schweden blieb der Remonstrant überaus produktiv, wenngleich er nun etwas mehr Zeit benötigte, um nacheinander seine insgesamt drei Epen und eine Tragödie – inklusive einiger Gelegenheitsgedichte – zu veröffentlichen. Dabei sind all seine Dichtungen gedruckt worden, teilweise sogar in mehreren Auflagen, und befinden sich heutzutage im Besitz verschiedener europäischer Bibliotheken.<sup>1</sup> Ihre Rezeption durch Zeitgenossen scheint allerdings nicht besonders ausgeprägt zu sein.<sup>2</sup>

Auffällig ist, dass trotz des skizzierten historisch-biographischen und literaturwissenschaftlichen Potenzials der Exilpoesie bisher lediglich die ab 1625, also nach dem Exil in König Gustav Adolfs Auftrag verfassten Werke seit dem zwanzigsten Jahrhundert in der Forschung Beachtung erfahren haben<sup>3</sup>: So beschäftigte sich gegen Ende der Weimarer Republik

- 1 Neben Bibliotheken in seiner niederländischen Heimat, der späteren Wirkungsstätte Schweden sowie in Deutschland, wo er sich ebenfalls einige Jahre lang aufhielt, ist besonders die Präsenz seiner Werke in der National Library of Scotland in Edinburgh bemerkenswert, denn diese Bibliothek besitzt eine Gesamtausgabe der Narsius'schen Drucke (Signatur: Nha. Q 79 (3-11)). Darin fehlt lediglich die Tragödie *Gustavus Saucius*, über die die NLS dennoch ebenfalls verfügt (Sign.: RB.s.1976 (1)). Bemerkenswert ist dies deshalb, weil der Dichter selbst nie in Schottland gewirkt hat. Allerdings begegnete er Ende der 1620er Jahre in Schweden dem schottischen Gelehrten Johannes Duraeus (1596–1680), und außerdem dienten Schotten häufig als Söldner im schwedischen Heer, das Narsius als Historiograph begleitete; vgl. Jens E. Olesen: „Kulturhistorische Kontakte und Verflechtungen im Ostseeraum des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: Peter Tenhaef (Hrsg.): *Gelegenheitsmusik im Ostseeraum vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 2015, 14. Andererseits könnte seine Poesie über die Kontakte seines Schulfreundes Samuel Naeranus (1580–1641) dorthin gelangt sein, denn mit dessen Gedichtsammlungen *Poemata ad magnificos Academiae Leydensis Curatores* (Dordrecht 1611) und *Senatus Gedanensis Anagrammaticus* (Danzig 1632) ist Narsius' Gesamtwerk im Edinburgher Exemplar verbunden (Sign.: Nha. Q 79 (1-2)). Bereits in der Sammlung von 1611 zeigt sich, dass Naeranus beispielsweise mit dem schottischen Dichter Arturus Johnston (ca. 1579–1641) in Kontakt stand; vgl. *Acad.Leyd.* C III v. Darüber hinaus hielten sich in Danzig, wo Naeranus ab 1623 niederländischen Kaufleuten predigte (vgl. A II 2), viele Schotten auf; vgl. Waldemar Kowalski: *The Great Immigration. Scots in Cracow and Little Poland, circa 1500–1660*, Leiden und Boston 2016, 7 ff.
- 2 Was eine frühneuzeitliche Rezeption seiner Werke betrifft, so kann sie im Fall des preußischen Chronisten Israel Hoppe (1601–79) nachgewiesen werden, denn er verwendete das Drama *Gustavus Saucius* als Quelle für seine Darstellung des schwedisch-polnischen Krieges in Preußen; vgl. Verein für die Geschichte von Ost- und Westpreussen (Hrsg.): *Die preussischen Geschichtsschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. V, enthaltend den Elbinger Geschichtsschreiber des XVII. Jahrhunderts: Israel Hoppe*, Leipzig 1887, 197 f. und 209 f. Darüber hinaus finden sich einige 1627 veröffentlichte Lobgedichte auf russische Städte am Schluss des Werkes *Historia Belli Sveco-Moscovitici decennalis*, das der Schwede Johannes Widekindi (ca. 1620–1678) im Jahre 1672 veröffentlichte. Widekindi hat dabei leichte Abwandlungen an Narsius' Gedichten vorgenommen; vgl. dazu Arsenij A. Vetushko-Kalevich: „Some Notes on the Literary Sources of ‚Historia Belli Sveco-Moscovitici decennalis‘ by Johannes Widekindi“, in: *Philologia Classica*, Heft 12.2, Sankt Petersburg 2017, 185. – Möglich ist außerdem eine Rezeption durch den schwedischen Poeten Andreas Stobaeus (1642–1714): In ihrer Edition zweier Panegyriken des Dichters verweist Maria Berggren mitunter auf Parallelstellen in Narsius' Epen *Riga devicta* (1625) und *Gustavis* (1632/34), und die große Nähe einiger Formulierungen könnte auf eine Rezeption dieser Epen durch Stobaeus hindeuten; vgl. dies. (Hrsg., Übers., Komm.): *Andreas Stobaeus. Two Panegyrics in Verse*, Uppsala 1994, 156; 261 f.; 268; 270. Neben Narsius dienen hier unter anderen bekannte schwedische Dichter wie Laurentius Fornelius (1606–73) oder Gunno Dahlstierna (1661–1709) als Vergleichsgrößen für den nicht minder renommierten Stobaeus; vgl. Annika Ström und Peter Zeeberg: „Scandinavia“, in: Sarah Knight und Stefan Tilg (Hrsgg.): *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford 2015, 499 und Jan Öberg: „Neo-Latin Poetry in 16th and 17th Century Sweden“, in: Jozef Ijsewijn und Eckhard Keßler (Hrsgg.): *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis. Proceedings of the First International Congress of Neo-Latin Studies, Louvain 23–28 August 1971*, München 1973, 458. – Ein möglicher Grund für die mangelnde unmittelbare Rezeption könnte der in Narsius' historiographischen Epen behandelte Stoff (Gustav II. Adolf) sein; vgl. dazu C I.
- 3 In seiner 1908 erschienenen Dissertation beklagt der deutsche Literaturhistoriker Eduard Willig, dass bisher noch keine ausführlichere Untersuchung zu Narsius vorhanden sei; vgl. ders.: *Gustav II. Adolf, König von Schweden im deutschen Drama. Ein literarhistorischer Versuch*, Rostock 1908, 13. Seine – wenn auch eher abwertenden –

beispielsweise Johannes Bolte mit dem „älteste[n] Gustav-Adolf-Drama“<sup>4</sup> überhaupt, der Tragödie *Gustavus Saucius* (1628 und 1633), die er sogar gemeinsam mit zwei anderen frühneuzeitlichen Dramen über zeitgenössische Geschehnisse edierte.<sup>5</sup> Vermutlich auch dieser Arbeit ist es zu verdanken, dass Narsius' einziges dramatisches Werk seinen Platz in der modernen neulateinischen Literaturwissenschaft gefunden hat.<sup>6</sup> Die historiographischen Epen des Niederländers über Gustav Adolfs militärische Eingriffe in Livland<sup>7</sup> und Deutschland<sup>8</sup> angesichts des Dreißigjährigen Krieges zogen beziehungsweise ziehen dagegen besonders die Aufmerksamkeit schwedischer Forscher auf sich. Hier ist vor allem Hans Helander zu nennen, der diese bisher vernachlässigten Werke als reiche Quellen zur Untersuchung ideengeschichtlicher Fragestellungen betrachtet<sup>9</sup> und in seinen jüngsten vergleichenden Literaturstudien zumindest die Tragödie *Gustavus Saucius* und das vierteilige Epos *Gustavis* für seine Zwecke heranzieht.<sup>10</sup> Darüber hinaus schildert Beatrice M. Nosco in einem Aufsatz kurz Narsius' Beziehung zum tschechischen Exulanten Venceslaus

---

Bemerkungen über Narsius' einmalige Tätigkeit als Dramendichter stellen nach meinem Kenntnisstand die erste Narsius-Rezeption der Moderne dar.

- 4 Johannes Bolte: „Unbekannte Schauspiele des 16. und 17. Jahrhunderts“, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1933, Bd. 10, 401. Seine kurze Betrachtung des Dramas, imzude derer er die negativen Urteile seiner Vorgänger Willig und Werner Milch (*Gustav Adolf in der deutschen und schwedischen Literatur*, Breslau 1928) zurückweist, findet sich auf den Seiten 401–04.
- 5 Vgl. Johannes Bolte: *Coligny, Gustav Adolf, Wallenstein. Drei zeitgenössische lateinische Dramen von Rhodius, Narssius, Vernulaeus*, Leipzig 1933, XIII–VI und 41–93.
- 6 Zu nennen ist hier vor allem Raija Sarasti-Wilenius' Besprechung des Dramas aus dem Jahre 2013; vgl. dies: „Latin Drama in the Nordic Countries“, in: Jan Bloemendal und Howard B. Norland (Hrsgg.): *Neo-Latin Drama and Theatre in Early Modern Europe*, Leiden und Boston 2013, 673–77. – Auch Jan Bloemendal beurteilt *Gustavus Saucius* als beachtenswert: „The play (...) is interesting because Narssius was personally acquainted with the people he was writing about.“ (Ders.: „Neo-Latin Drama in the Low Countries“, in: Bloemendal und Norland 2013, 349.)
- 7 Dies sind: *Riga devicta ab Augustissimo Principe Gustavo Adolpho, Suecorum, Gothorum, Vandalorumque Rege (...), Carmine heroico descripta* (Riga 1625) und *Meva Pomerelliae obsidione Polonorum liberata ductu Augustissimi Sueciae et c[eterorum] Regis Gustavi Adolphi* (Stockholm 1627).
- 8 Dazu gehören: *Gustavis, sive de bello Sueco-Austriaco libri tres* (Hamburg 1632) und *Gustavidos, sive de bello Sueco-Austriaco Liber Quartus. Continens Occupatam Thuringiam, Franconiam et loca quaedam finitima* (Frankfurt a.M. 1634). – Zum erstgenannten Werk gehört außerdem noch ein weiteres Buch mit Gelegenheitsgedichten (*Poematum miscellaneorum liber unus*).
- 9 Vgl. Hans Helander: „*Gustavides*. Latin epic literature in honour of Gustavus Adolphus“, in: Outi Merisalo und Raija Sarasti-Wilenius (Hrsgg.): *Erudition and Eloquence. The Use of Latin in the Countries of the Baltic Sea (1500–1800). Acts of a Colloquium Held in Tartu, 23–26 August, 1999*, Helsinki 2003, 116. – Hier widmet Helander Narsius und seinem Epos *Gustavis* drei Druckseiten, wovon eine das Titelblatt dieses Werkes zeigt (vgl. 116 ff.). Als Sekundärliteratur zu Narsius' Karriere in Schweden beziehungsweise seinen Gedichten nennt er genau zwei Werke: *Virtus politica. Politisk etik och nationellt svärmeri i den tidigare stormaktstidens litteratur* (Uppsala 1956) von Lars Gustafsson und die bereits erwähnte Stobaeus-Edition von Berggren (vgl. Anm. 2). Seine einschränkende Bemerkung, diese hätten Narsius „at least to some extent“ (166) betrachtet, trifft durchaus zu, denn in beiden Fällen ist die Beschäftigung mit den ab 1625 entstandenen Werken auf wenige Druckseiten begrenzt (Gustafsson 1956, 127–33 und Berggren 1994, 119; 156; 223; 262; 264 f.; 268 und 270). Es ist bezeichnend für den Forschungsstand, wenn Kristi Viiding mit Verweis auf Gustafssons kurze Abhandlung des Epos *Riga devicta* (1625) dieses Gedicht als „die bis heute in der Forschung am ausführlichsten behandelte hiesige [sc. im baltischen Ostseeraum] Gustav-Adolf-Schrift“ bezeichnet (Dies.: „Ein lateinisches Chronogrammgedicht für Gustav II. Adolf von Timotheus Polus (1624/1639)“, in: Maria Berggren (Hrsg.): *Miraculum Eruditionis. Neo-Latin Studies in Honour of Hans Helander*, Uppsala 2007, 103 (bes. Anm. 9).)
- 10 Dies gilt neben dem oben genannten Aufsatz (vgl. Anm. 9) auch für seine Monographie *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720. Stylistics, Vocabulary & Characteristic Ideas* (Uppsala 2004).

Clemens (1589–ca. 1640), der sich ab Ende der 1620er Jahre ebenfalls am schwedischen Hof aufhielt und Gustav II. Adolf zum Protagonisten eines umfangreichen Epos machte.<sup>11</sup> Allerdings existieren bis heute weder eine ausschließlich Narsius gewidmete Monographie noch weitere Werkausgaben, und im Großteil der Fälle handelt es sich lediglich um bloße Aufzählungen, Erwähnungen oder höchstens mehrseitige Äußerungen zu besagten Dichtungen ab 1625. Einige davon weisen den Charakter nicht weiter vertiefter, durch kein einziges Sachargument belegter Bewertungen auf, die entweder einseitig positiv<sup>12</sup> oder negativ<sup>13</sup> ausfallen.

Im Gegensatz zu dieser quantitativ und teils auch qualitativ doch recht überschaubaren wissenschaftlichen Rezeption sind die meisten Gedichte aus der Zeit vor Narsius' Anstellung am schwedischen Hof allerdings so sehr in Vergessenheit geraten, dass viele Bibliographien sie gar nicht erst oder nur bruchstückhaft aufführen<sup>14</sup> – geschweige denn, dass sie jemals eingehender

11 Vgl. Beatrice M. Nosco: „Czech Scholarship and Writings in Sweden in the XVIIth Century, in: Miloslav Rechcigl (Hrsg.): *Czechoslovakia Past and Present*, Bd. 2, Berlin und Boston 2019, 908-12. – Ihre hauptsächlich in dieser Angelegenheit genutzte Quelle ist Bohumil Rybas Arbeit zu Venceslaus Clemens aus dem Jahr 1929. Auch Ryba erwähnt nur die *Gustavis* und die mit dem vierten Buch des Epos gemeinsam gedruckten *Miscellanea* (1634) und verhandelt die von Freundschaft zu Rivalität wechselnde Beziehung zwischen Narsius und Clemens auf etwas mehr als einer Seite; vgl. ders.: „Humanista Clemens Žebrácký za hranicemi“, in: *Listy filologické/Folia philologica*, Bd. 56.6, Prag 1929, 339 f.

12 Ernst Rohmer bescheinigt Narsius' Epen zwar eine bemerkenswerte Wirkung, führt diese rezeptionsgeschichtlich interessante Behauptung jedoch in keiner Weise näher aus; vgl. ders.: *Das epische Projekt. Poetik und Funktion des ‚carmen heroicum‘ in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg 1998, 18.

13 Der schwedische Historiker Nils Ahnlund äußert sich beispielsweise folgendermaßen über Narsius: „Gustav Adolf selbst hielt sich in späteren Jahren einen Hofskalden Johannes Narssius, der in wohlklingendem Latein seines Herren Heldentaten besang. Seine Erzeugnisse in Gestalt von Dramen und Oden sind längst im Abgrund der Vergessenheit versunken. Es sei bemerkt, daß dieser Mann zugleich Arzt war.“ (Ders.: *Gustav Adolf. Aus dem Schwedischen übertragen von Julius Paulsen und Peter W. von Petzold*, Berlin 1938, 402.) Auf Milchs ebenfalls tendenziöse Kritik am Umfang der *Gustavis* – er bezeichnet sie als „unendlich lang“ (Ders. 1928, 36) – reagiert Helander (2003, 116) mit der Vermutung, Milch habe vermutlich keines der vier neulateinischen Gustav-Adolf-Epen je gelesen.

14 Die im folgenden aufgeführten Bibliographien sind diejenigen, die die hier genannten modernen Narsius-Rezipienten als ihre Quellen kennzeichnen. – Glasius, van der Aa und Paquot lassen die Bibliographie erst mit dem Epos *Riga devicta* beginnen, wobei van der Aa in einem Nachsatz noch die Prosaschrift *Apologeticus* (1623) mit falschem Druckort nennt (vgl. dazu Anm. 16); vgl. „Johannes van Naarsen of Narsius“, in: Barend Glasius (Hrsg.): *Godgeleerd Nederland. Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, Bd. 2, 's Hertogenbosch 1853, 559 f.; „Naarsen (Johannes van) of Narssius“, in: Abraham van der Aa (Hrsg.): *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Bd. 13, Haarlem 1868, 9 f. und „Jean van Naerssen, ou Joan[nes] Narssius“, in: Jean-Noël Paquot (Hrsg.): *Memoires Pour Servir A L'Histoire Litteraire Des Dix-Sept Provinces Des Pays-Bas, De La Principauté De Liege, Et De Quelques Contrées Voisines*, Bd. 1, Löwen 1765, 263 f. – Wrangel, Zilverberg und Scheffer nennen dagegen immerhin die letzte im Exil entstandene Gedichtsammlung *Poëmata Septentrionalia* (1624) als Ausgangspunkt; vgl. Ewert H. G. Wrangel: *De betrekkingen tusschen Zweden en de Nederlanden op het gebied van letteren en wetenschap, voornamelijk gedurende de zeventiende eeuw*, Leiden 1901, 66 f.; Siegfried B. J. Zilverberg: „Nars(s)ius (van Naarsen), Johannes“, in: Doede Nauta (Hrsg.): *Biografisch Lexicon voor de Geschiednis van het Nederlandse Protestantisme*, Bd. I, Kampen 1978, 205 und Johannes Scheffer: „Johannes Narssius“, in: Johannes Møller: (Hrsg.): *Joannis Schefferi Argentoratensis Svecia Literata seu De scriptis et scriptoribus gentis Sueciae*, Hamburg 1698, 281. Møller führt in der *Cimbria Literata* zwar die ersten Exildichtungen auf, doch dafür fehlen dort die Sammlung *Suecica Addenda Apologeticus et Prodomo Poëmatico nuper editis* (1623) sowie die Einzelgedichte *Meditatio Passionis Christi* und *In Resurrectionem Christi* (beide 1624); vgl. Johannes Møller: „Narsius, Johannes“, in: Johannes Møller und Hans Gram (Hrsg.): *Cimbria Literata, Sive Scriptorum Ducatus Utriusque Slesvicensis Et Holsatici, Quibus Et Alii Vicini Quidam Accensentur, Historia Literaria Tripartita (...)*, Bd. 2: *Adoptivos sive Exteros, in Ducatu utroque Slesvicensi & Holsatico vel officiiis functos publicis, vel diutius commoratos, complectens*, Kopenhagen 1744, 577. Der Artikel in Jöchers Gelehrtenlexikon, der auf der *Cimbria Literata* basiert, unterschlägt zusätzlich dazu auch das Gedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii* (1623); vgl. „Narsius (Johann)“, in: Christian G. Jöcher (Hrsg.): *Allgemeines Gelehrten-*



betrachtet worden wären als im Rahmen einer knappen Notiz bezüglich ihrer Existenz.<sup>15</sup> Was die biographischen Angaben bezüglich der Exilzeit, nämlich den Verlauf des Exils betrifft, sind häufig auch Fehler anzutreffen.<sup>16</sup> Da der Dichter in den Vorworten seiner Gedichtsammlungen jedoch immer wieder Informationen darüber gibt, wo er sich wann aufgehalten hat, und der Verlauf seiner Auslandsaufenthalte deshalb recht gut rekonstruiert werden kann, legen solche Irrtümer und Ungenauigkeiten die Vermutung nahe, dass die schriftlichen Zeugnisse dieser spannungsreichen Lebensphase – und damit auch die darin entstandene Poesie – von den Biographen anscheinend nicht allzu sorgfältig rezipiert wurden. So übernahmen sie auch das Urteil des frühneuzeitlichen Literaturhistorikers Johannes Møller (1661–1725) aus dessen dreibändiger Autorensammlung *Cimbria Literata* (Kopenhagen 1744), der Narsius als Verfasser *Carminum plurimorum, sed horridiorum saepius atque incomptorum*<sup>17</sup> be- oder eher verurteilt. Es ist dabei gut möglich, dass Møller selbst wiederum die Einschätzung des niederländischen Dichters Caspar Barlaeus (1584–1648) wiederholte, der die bis 1625 entstandenen Gedichte des Exulanten eher ambivalent rezensierte.<sup>18</sup>

---

*Lexicon darinne die Gelehrten aller Stände (...) aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden*, Bd. 3, Leipzig 1751, Sp. 817 f.

- 15 Harry Schmidt erwähnt die Werbegedichtsammlung *Auspicium Fredericopolis*, indem er einige Verse übersetzt und ihren Inhalt teilweise sehr emotional kritisiert; vgl. ders.: *Bilder aus der Geschichte der Stadt Friedrichstadt*, Friedrichstadt 1921, 13 f. Das von Edmund Kotarski bereits 1979 formulierte Desiderat bezüglich des Gedichtes *Oratio Gratulatoria* gilt bis heute; vgl. ders.: „Über literarische Beziehungen zwischen Polen und Schweden im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Nils Åke Nilsson (Hrsg.): *Swedish-Polish Literary Contacts*, Stockholm 1979, 40. Gustafsson (1956, 127 (Anm. 1) und 128 (Anm. 2)) erwähnt immerhin die *Suecica Addenda* und gibt einige Informationen zu ihrem Inhalt. Das in den *Poëmata Septentrionalia* (1624) enthaltene Gedicht *Pax Confirmata inter Ser[enissimos]. Reges Septentrionales* (Poëm. Sept. D 2 r) hat er im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Epos *Riga devicta* sogar etwas näher betrachtet (vgl. ders. 1956, 130).
- 16 So ist bei Bloemendal (2013, 349) fälschlicherweise zu lesen, Narsius sei nach seinem Medizinstudium in Dordrecht als Arzt tätig gewesen und erst 1623 aus den Niederlanden geflohen. Paquot meldet (1765, 263), er habe bereits vor seiner Anstellung bei Gustav Adolf – also während des Exils – eine Reise nach Moskau unternommen, und Rohmer (1998, 18) bezeichnet ihn gar als Letten. Zilverberg (1978, 205) und van der Aa („Naarsen of Narssius“, in: van der Aa 13 (1868), 10) geben für die Prosaschrift *Apologeticus* den Druckort Rotterdam an, obwohl diese nach Narsius' eigener Aussage gemeinsam mit der Gedichtsammlung *Prodromus Poëmaticus* erstmals 1623 in Kopenhagen gedruckt wurde; vgl. dazu B I 4.
- 17 Møller: „Narsius, Johannes“, in: Møller und Gram II (1744), 577.
- 18 Dies geht aus einem Brief an Narsius hervor, den Barlaeus nach dessen Rückkehr in die Heimat im Februar 1625 verfasste. Dort heißt es (*Barl. Epist.* 18, 10-17): *Versus tuos avidè perlegi, quibus hic illic stribliginis nonnihil affudit loci genius. Sunt enim, uti fateris ipse, sub Septentrione, et inimico Musis axe nati. Iambi tui magis placent, Elegi minus. In illis plus laboræ videris, in his minus. Illi omni gravitate non carent, horum nimis humilis est dictio, et minus Poëtica.* („Deine Verse habe ich begierig durchgelesen, denen hier und da das Wesen des Ortes ein paar Sprachfehler untergemischt hat. Sie sind nämlich, wie Du selbst gestehst, unter dem nördlichen, musenfeindlichen Himmel entstanden. Deine Jamben gefallen mehr, die Elegien weniger. An ersteren scheinst Du mehr gearbeitet zu haben, an letzteren weniger. Jene entbehren nicht jeder Ernsthaftigkeit, deren Ausdruck ist allzu niedrig und weniger poetisch.“) – Sein Urteil über die *Poëmata Septentrionalia* fiel dagegen sehr positiv aus (vgl. dazu C I). Womöglich ist dies – neben der späteren Karriere in Schweden, deren Basis sie waren – ein Grund dafür, dass diese Gedichtsammlung als einziges Exilwerk in mehreren Bibliographien aufgeführt (vgl. Anm. 14) und auch von einigen modernen Rezipienten erwähnt wird; vgl. Bolte *Schauspiele* 1933, 402 (Anm. 2); Gustafsson 1956, 128 ff. und Sarasti-Wilenius 2013, 674 (Anm. 77). – Sämtliche Übersetzungen aus dem Lateinischen sind meine eigenen.

Vielleicht war diese sich ohne Überprüfung vererbende Beurteilung des mangelnden poetischen Könnens ein Grund dafür, dass besonders Narsius' Exildichtungen nach seinem Tod keinerlei Beachtung erfuhren: Das unterstellte Mittelmaß sowie der geringe Bekanntheitsgrad des Dichters könnten die Beschäftigung mit Gelegenheitsgedichten, derer es in der Frühen Neuzeit ja wahrlich genug gab, als unattraktiv erscheinen lassen. Womöglich hat also bisher der Ansatz gefehlt, diese Werke im Rahmen der Forschung zur Frühen Neuzeit fruchtbar zu machen, um mit ihrer Hilfe etwas Neuartiges oder Beispielhaftes zu einem der zahlreichen, auch interdisziplinär relevanten Forschungsfelder beizutragen. Was Narsius und seine im Exil entstandene oder veröffentlichte Dichtung jedoch zu einer lohnenden, untersuchenswerten Fallstudie im Rahmen dieser Forschung macht, sind meiner Ansicht nach gerade der Charakter beziehungsweise die religionspolitischen Bedingungen seines Exils: Als Mitglied einer kleinen, regional begrenzten und nicht durch lange Tradition etablierten religiösen Minderheit (Remonstranten) kam er jenseits dieser Region über seine Gelegenheitsgedichte mit Anhängern aller drei großen Konfessionen (Lutheranern, Reformierten, Römischen Katholiken) in Kontakt, wobei er sich größtenteils in lutherisch dominierten oder sogar monokonfessionell lutherischen Gebieten aufhielt.<sup>19</sup> Angesichts seiner wechselnden Exilstationen konnte sich Narsius also nicht auf das Verhältnis zu einer einzigen fremden Glaubensrichtung konzentrieren, sondern war dazu gezwungen, stets die Interessen aller im Blick zu behalten und gegebenenfalls sogar sein früheres Verhalten einer Gruppe gegenüber glaubhaft zu rechtfertigen, um die Sympathie der anderen, aktuell relevanten Bezugspersonen nicht zu gefährden. In einer mit religiösen beziehungsweise religionspolitischen Spannungen derart aufgeladenen Periode wie der Anfangsphase des Dreißigjährigen Krieges musste sich der Glaubensflüchtling angesichts der Relevanz des Religiösen in eigentlich allen Lebensbereichen auf irgendeine Art und Weise zur jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit seiner Adressaten oder zu den religionspolitischen Umständen seines aktuellen Aufenthaltsortes verhalten. Dabei wurde er zusätzlich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass die Remonstranten aufgrund der binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden und der daraus hervorgegangenen Abspaltung von den Reformierten im Verdacht standen, sowohl in religions- als auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht gefährliche Unruhestifter oder gar antitrinitarische Häretiker zu sein.

Allein ein Blick auf diese Voraussetzungen deutet also bereits das starke Spannungsfeld an, das einen Einfluss auf die im Exil entstandene oder veröffentlichte Gelegenheitsdichtung des

19 Wenngleich die reformierte Partei unter den direkten Adressaten der Gedichte eine klar untergeordnete Rolle einnimmt, ist sie doch als erweiterter Leserkreis miteinzubeziehen – zumindest geht erstens aus seinen Vorworten an den Lesern häufig hervor, dass Narsius eine Rezeption seiner Exilwerke in der niederländischen Heimat annimmt. Zweitens erschienen fast alle Gedichte in Städten mit plurikonfessioneller Bevölkerung (Hamburg, Danzig; s.u.), sodass sie ohne Umwege von den dort ansässigen Reformierten gelesen werden konnten.

Flüchtlings Narsius ausübte: Von den unterschiedlichen interkonfessionellen Konstellationen geprägt, stellen sie Medien der Kommunikation zwischen Anhängern unterschiedlicher unterschiedlicher Glaubensrichtungen dar. Mit jenen musste der Remonstrant in seiner stets fremdkonfessionellen Umwelt immer wieder in Kontakt treten und interagieren. Es würde daher zu kurz greifen, die in seiner Poesie enthaltenen, von diesen besonderen Lebensumständen geformten rhetorisch-literarischen Verhaltensstrategien mit Hilfe des Konfessionalisierungsparadigmas erklären zu wollen. Meine Untersuchung setzt zur Erschließung dieser bisher unerforschten Textquellen deshalb das Konzept der Interkonfessionalität als heuristische Kategorie ein. Dieses basiert auf der Annahme, dass sich die Frühe Neuzeit eben nicht nur von Mechanismen der Abgrenzung und des Gegeneinanders der werdenden Konfessionen charakterisieren lässt: Vielmehr sind in den unterschiedlichsten Lebensbereichen – sei es Politik, Frömmigkeitspraxis, Kunst, Musik oder Literatur – ebenso Beispiele für mehr oder minder friedliche plurikonfessionelle Koexistenz sowie Austauschprozesse zwischen den Anhängern der unterschiedlichen werdenden Konfessionen zu beobachten, die sich anhand des Konfessionalisierungsparadigmas nur unzureichend beschreiben oder gar deuten lassen.<sup>20</sup> Ein differenzierter Blick auf Phänomene der frühneuzeitlichen Interaktion offenbart dagegen, dass Austausch und Aushandlungen beispielsweise in Form von Bezugnahmen auf konfessionsübergreifend unstrittiges („transkonfessionelles“) oder bereits in Antike und Mittelalter etabliertes („präkonfessionelles“) Gedankengut sowie auf Basis fortgeführter mittelalterlicher Traditionslinien stattfanden.<sup>21</sup>

Auf den Gegenstandsbereich der Literaturwissenschaft angewendet, bietet das Konzept der interkonfessionellen Aushandlungen aufgrund seiner neu ausgerichteten Perspektive auf die Frühe Neuzeit einen klaren Mehrwert für kulturhistorische Untersuchungen: Schließlich schlug sich die zentrale Frage nach dem Umgang mit konfessioneller Heterogenität, die gerade Phasen starker religiöser Spannungen entscheidend prägten, auch in den literarischen Produkten dieser Zeit nieder.<sup>22</sup> Dies dürfte, wie skizziert, gerade auf die vom fremdkonfessionellen Umfeld abhängige

---

20 Hier wären exemplarisch folgende Sammelbände zu nennen: Daniel Fliege und Rogier Gerrits (Hrsgg.): *Reformation(en) in der Romania. Zur Frage der Interkonfessionalität in den romanischen Literaturen der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2020; Achim Aurnhammer und J. Anselm Steiger (Hrsgg.): *Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur imitatio Christi in der Frühen Neuzeit*, Berlin u.a. 2020 und Luisa Coscarelli, Rogier Gerrits und Thomas Throckmorton (Hrsgg.): *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit. Kontexte und Konkretionen*, Berlin u.a. 2018.

21 Vgl. grundlegend dazu: Sarah Lehmann, Sarah Stützing und Christoph Ketterer: „Einleitung. Die Medien der Frühen Neuzeit als Begegnungsräume der Konfessionen“, in: Diess. (Hrsgg.): *Begegnungsräume der Konfessionen. Glaubensvielfalt in Medien der Frühen Neuzeit*, Leiden 2017, 3-12 und Thomas Kaufmann: „Einleitung“, in: Kaspar von Greyerz u.a. (Hrsgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003, 9-15.

22 Vgl. Elena Nendza: *Der Bethlehemitische Kindermord in den Künsten der Frühen Neuzeit. Studien zu intermedialen und interkonfessionellen Popularisierungen und Austauschprozessen*, Berlin 2020, 13-23. – Mit Blick auf beispielsweise englische oder französische Literatur der Frühen Neuzeit sei auch auf folgenden Sammelband verwiesen, der literarischen Strategien im Umgang mit religionspolitisch angespannten Umständen

Gelegenheitsdichtung des remonstrantischen Glaubensflüchtlings Johannes Narsius zutreffen. Dass interkonfessionelle Fragestellungen in der Literaturwissenschaft allgemein bisher jedoch kaum anzutreffend sind und damit trotz ihres Potenzials nur eine Randerscheinung darstellen, gilt auch für die Diskurse der neulateinischen Forschung.<sup>23</sup> Die vorliegende Untersuchung soll also als konkretes Anwendungsbeispiel des Interkonfessionalitätskonzeptes im Umgang mit neulateinischer Literatur zeigen, wie dadurch bisher unbeachtete Werke erschlossen und ebenfalls für Diskurse außerhalb der neulateinischen Literaturwissenschaft fruchtbar gemacht werden können.

Diese Untersuchung wird deshalb hauptsächlich der Frage nachgehen, welchen konkreten Umgang mit religiösen oder religionspolitisch relevanten Inhalten und welches Verhältnis zu den fremdkonfessionellen Adressaten Narsius' Poesie vor dem Hintergrund seines Exils offenbart. Von besonderem Interesse ist dabei, ob und inwiefern der Exulant, der ja in seiner Heimat selbst einige Zeit als Prediger tätig war, die Auslandsaufenthalte zur interkonfessionellen Verhandlung von Glaubensinhalten nutzt und – falls ja – in welcher Form er dies tut.<sup>24</sup> Im Umkehrschluss soll aber ebenso die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass Narsius gerade solche inhaltlichen theologisch-dogmatischen Verhandlungen bewusst vermied, weil er sie in der aktuellen Situation als zu brisant und riskant einstufte und sich entsprechend vor persönlichen Nachteilen schützen wollte. Davon ausgehend ergibt sich außerdem die Frage, ob er seine Zugehörigkeit zu den Remonstranten im Sinne religiöser *dissimulatio* aktiv verschleierte oder sogar konvertierte. Bei der Entscheidung dieser Dinge liegt das Hauptaugenmerk darauf, mit Hilfe welcher rhetorischer Strategien der Dichter seine jeweiligen Inhalte umsetzt und weshalb er sich konsequent für das Medium der Poesie und die Gestaltung in lateinischer Sprache entschieden hat. Im Zusammenhang damit soll auch berücksichtigt werden, wie Narsius die Rezeption antiker Literatur zugunsten seiner Argumentationen nutzt. Hierbei ist zu klären, inwiefern Inhalte, Adressaten oder religionspolitische Kontexte diese Wahl beeinflussen und ob sich hinsichtlich der Strategien letztlich wiederkehrende Muster aufdecken lassen, die zeigen, dass seine im Exil entstandene oder veröffentlichte Gelegenheitsdichtung eine konsequente Gesamtstrategie aufweist. Insgesamt besteht angesichts des

---

nachgeht: Isabel Karremann, Cornel Zwierlein und Inga Mai Groote: „Introduction“, in: Diess. (Hrsgg.): *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*, Berlin und Boston 2012.

23 Vgl. Nendza 2020, 13-23. Eine wichtige Ausnahme stellen beispielsweise die Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Stammbüchern dar, denen sich Walther Ludwig gewidmet hat. Er konnte darin zeigen, dass – entgegen bisheriger Annahmen – gerade in Stammbüchern aus dem gelehrten Kontext der studentischen Bildungsreisen oft Einträge sowohl protestantischer als auch römisch-katholischer Bekanntschaften enthalten sind. Dabei vermieden es die Einträger häufig, ihre Beiträge konfessionell eindeutig zu markieren, und griffen stattdessen auf transkonfessionell anerkanntes Gedankengut zurück; vgl. dazu ders.: *Beispiele interkonfessioneller Toleranz im 16.–18. Jahrhundert. Zwei humanistische Stammbücher und die christlichen Konfessionen*, Hildesheim u.a. 2010, 5 ff. und 85 f. – Einige neuere Beiträge zur neulateinischen Literatur unter interkonfessionellen Gesichtspunkten finden sich außerdem in Lehmann, Stützing und Ketterer 2017 sowie in: Bernhard Jahn und Claudia Schindler (Hrsgg.): *Maria in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2020. Allerdings muss auch hier noch einmal ausdrücklich auf die geringe Anzahl solcher Beiträge hingewiesen werden.

24 Für das Potenzial der Literatur zur Überwindung konfessioneller Grenzen vgl. Nendza 2020, 12.

biographischen Ansatzes der Untersuchung also ein weiteres Ziel darin, zu prüfen, ob – und wenn ja, unter welchen Umständen – sich das Verhalten des Dichters gegenüber seinen fremdkonfessionellen Adressatengruppen im Verlauf seines Exils verändert und ob sich eine etwaige Veränderung auch in der Wahl der rhetorischen Strategien manifestiert. Zu diesem Zweck soll ein Einblick in sein Verhalten während der binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in der niederländischen Heimat erste Hinweise auf Narsius' allgemeine Geisteshaltung in religionspolitischen Konfliktsituationen bieten sowie die speziellen Voraussetzungen für sein Leben im Exil klären. Dieser ist – gemeinsam mit einer knappen Zusammenfassung des Konfliktes in dogmatischer und gesellschaftspolitischer Hinsicht – den Analysen der ausgewählten Gedichte vorgeschaltet und bildet somit Ausgangspunkt und Grundlage der chronologisch-biographischen Beobachtungen. Die Ergebnisse zu Inhalt und rhetorischem Charakter der Exilpoesie werden schließlich vor dem Hintergrund der weiteren Dichterkarriere ab 1625 abgerundet.

## 2. Textauswahl

Die Auswahl der zu betrachtenden Gedichte erfolgt nach drei Kriterien zeitlicher, inhaltlicher sowie methodischer Art:

1. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich vom Juli 1622 bis Ende des Jahres 1624, d.h. von dem Moment, an dem Narsius seine Heimat endgültig verließ, bis zur Veröffentlichung seines letzten Exilwerkes. Während dieser Zeit erschienen in gedruckter Form folgende Werke (genannt wird jeweils die erste Auflage): *Naufragium pulveris Hamburgi* (Hamburg 1622); *Auspicium Fredericopolis* (s.l. 1622); *Prosopopoeia Hamburgi* (Hamburg 1622); *Laus et Studium praestantissimi viri Jacobi Arminii de Unione Ecclesiarum et tollendis Schismatibus* (Hamburg 1623); *Apologeticus Itemque Prodromus Poëmaticus. Ex quibus Judicium (inter alia) de Aequitate et Puritate eorum qui prae aliis in Belgio audire volunt Reformati* (Kopenhagen 1623); *Suecica Addenda Apologetico et Prodomo Poëmatico nuper editis* (Danzig 1623); *Meditatio Passionis Christi carmine elegiaco expressa* (Danzig 1624); *In Resurrectionem Christi anacreontica* (Danzig 1624); *Poëmata Septentrionalia aliaque miscellanea* (Hamburg 1624). Da, wie gesagt, in keinem Fall bisher eine moderne, textkritische Edition vorliegt, dienen die frühneuzeitlichen Drucke als Textgrundlage.<sup>25</sup> Die Anordnung der zu untersuchenden Werke richtet sich nach chronologischen

---

25 Die Gedichtsammlung *Prodromus Poëmaticus* enthält alle drei zuvor veröffentlichten Gedichte. Die hier zugrunde gelegten Ausgaben des *Prodromus* und der *Suecica Addenda* entstammen der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (Sign.: A: 238 Hist. (7)) und stehen auch als frei zugängliche Digitalisate zur Verfügung. Die Sammlung *Poëmata Septentrionalia* befindet sich im Besitz der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (Sign.: Lit.Lat.rec.A.387,14) und kann ebenfalls in digitalisierter Form frei eingesehen werden. – Für die Untersuchung des Gedichtes *Auspicium Fredericopolis* wird außerdem dessen erste Auflage herangezogen. Dieser Einblattdruck befindet sich in Det Konglige Bibliotek in Kopenhagen (Sign.: 40:1,-

Gesichtspunkten, wobei der Zeitpunkt ihrer erstmaligen Herausgabe ausschlaggebend ist. Das bedeutet, dass auch *de facto* vor dem Exil verfasste, aber bis dato unveröffentlichte Gedichte behandelt werden, als wären sie erst währenddessen entstanden.<sup>26</sup> Die Reihenfolge, in der die Gedichte innerhalb einer Sammlung erscheinen, wird dort vernachlässigt, wo sie der Chronologie der Exilstandorte zuwiderläuft.<sup>27</sup>

2. Aus den genannten Werken sollen nur diejenigen Gedichte einer näheren Betrachtung unterzogen werden, deren Inhalte als Medien interkonfessioneller Kommunikation sowie als Reflexion biographischer Erfahrungen mit zeitgenössischen religionspolitischen Sachverhalten zu betrachten sind. Das sind all diejenigen, die Bezug auf die aktuellen interkonfessionellen Verhältnisse eines Aufenthaltsortes nehmen oder theologisch-dogmatisches beziehungsweise religionspolitisch relevantes Gedankengut enthalten und sich deshalb im weitesten Sinne als ‚religiöse Dichtung‘ bezeichnen lassen. Daher entfällt eine Analyse des Gedichtes *Naufragium pulveris Hamburgi*.<sup>28</sup> Es sollen nur diejenigen Passus der ausgewählten Gedichte einer ausführlichen sprachlich-stilistischen Analyse (s.u.) unterzogen werden, die den genannten inhaltlichen Anforderungen entsprechen: Diese Beschränkung der zu analysierenden Textmasse dient einer möglichst stringenten, kompakten Darstellung der Ergebnisse. Damit die Aussagen der näher untersuchten Passus besser in den Gesamtkontext des jeweiligen Gedichtes eingeordnet werden können, erfolgt stets eine Paraphrase derjenige Verse, die zum vollen Verständnis des ausführlicher besprochenen Passus notwendig sind.

3. Da der Schwerpunkt der Untersuchung auf dem konkreten rhetorisch-kommunikativen Umgang des Individuums Narsius mit anderen (nämlich fremdkonfessionellen) Individuen im Medium der Gelegenheitsdichtung liegt, nicht aber auf seinem Verhältnis zu anderen Gedichten, kommt grundsätzlich diejenige Poesie in Betracht, die sich nachvollziehbar an einen bestimmten Adressaten oder eine bestimmte Adressatengruppe richtet.<sup>29</sup> Dieses Kriterium ergibt sich daraus, dass der Dichter tatsächlich die Mehrheit seiner für den Untersuchungszeitraum relevanten Werke einem konkreten zeitgenössischen Rezipienten zuweist. Bloße Nacherzählungen biblischer Stoffe,

---

88), wurde aber ebenfalls digitalisiert.

26 Konkret betrifft dies den Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava*, der anno 1622 während Narsius' Kerkerhaft in den Niederlanden entstand (vgl. B I 4a I), sowie das an Moritz von Oranien gerichtete Epigramm *In Lauream Nassovicam*, das vermutlich spätestens auf 1617 zu datieren ist (vgl. B I 4c I). Beide erschienen erstmals in der Sammlung *Prodromus Poëmaticus*.

27 Dies betrifft die Sammlung *Suecica Addenda*, in der die später – nämlich in Schweden – verfassten Gedichte das Hauptstück bilden und daher auf den ersten Seiten abgedruckt sind, während die früher verfassten, auf die vorangegangene Exilstation Danzig bezogenen Gedichte zum Anhang gehören; vgl. B II 1.

28 Weil dessen Vorwort jedoch interessante biographische Details enthält, kann es im Zusammenhang mit der *Prosopopoeia Hamburgi* herangezogen werden; vgl. B I 2 I.

29 Da aus Narsius' eigenen Äußerungen die Adressatengruppe klar rekonstruiert werden kann, erfüllen auch die Gedichte *Captivitas libera Roterodamo-Batava* und *Romani Imperii Incrementum* dieses Kriterium, obwohl den Texten selbst keine expliziten Widmungen vorangestellt sind; vgl. B I 4a I und B II 1b I.

wie sie die Einzelgedichte *Meditatio Passionis Christi* und *In Resurrectionem Christi* bieten, können daher vernachlässigt werden. Weil also individuell auf den Adressaten abgestimmte Gelegenheitsdichtung im Zentrum der Untersuchung steht, bietet sich als generelle Methode die sorgfältige sprachlich-stilistische Analyse der Lexik sowie des Einsatzes von rhetorischen Tropen und Figuren eher an als ein grundlegend komparatistisches Vorgehen zur Erfassung intertextueller Bezugnahmen.<sup>30</sup> Die Konzentration auf möglichst nur eine Methode soll eine bessere Vergleichbarkeit der Einzeltexte und der daraus gewonnenen Erkenntnisse gewährleisten.

## II. Narsius und die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden (1580<sup>31</sup>–1622)

Um die religionspolitischen Voraussetzungen kennenzulernen, die zum Antritt des Exils führten, und einschätzen zu können, wie problematisch sich das Verhältnis zwischen Remonstranten und orthodoxen Reformierten gestaltete, bietet dieses Kapitel zunächst einen knappen Überblick über die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden. Vor dem Hintergrund dieser Informationen wird daraufhin Narsius' Leben bis zum Zeitpunkt seiner Flucht im Juli 1622 entfaltet. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht per se auf einer chronologischen Biographie: Vielmehr verfolgt die Darstellung die Frage, ob der spätere Exulant in einem religionspolitisch angespannten Umfeld ein pragmatisch-opportunistisches, nur auf den persönlichen Vorteil bedachtes Verhalten an den Tag legte oder bereit war, zur Verteidigung seiner religiösen Überzeugungen Risiken einzugehen. Die Erkenntnis über seine diesbezügliche Haltung vor dem Exil kann als Vergleichsgrundlage für sein Vorgehen während des Exils dienen.

### 1. Überblick über Entstehung, Verlauf und Konsequenzen des Konfliktes

Der folgenreiche Konflikt zwischen den Leidener Theologieprofessoren Jacobus Arminius und Franciscus Gomarus (1563–1641) über die Prädestination begann 1604 an ihrer Universität.<sup>32</sup> Sie vertraten diesbezüglich unterschiedliche Ansichten: Gomarus ging davon aus, Gott habe die einzelnen Menschen bereits vor ihrer Erschaffung – und damit auch vor dem Sündenfall – ewiger

---

30 Wo es dazu dient, das Besondere der Narsius'schen Dichtung im Sinne der Leitfragen herauszuarbeiten, werden an gegebener Stelle dennoch Vergleiche zu thematisch ähnlichen Gedichten eingebunden; vgl. B I 2 und B II 1a. Diese Ausnahme gilt ebenfalls für intertextuelle Bezüge im Gesamtkorpus des Dichters.

31 Mit Glasius, van der Aa und Paquot betrachte ich 1580 als Narsius' Geburtsjahr, wengleich Helander 1570 annimmt (vgl. ders. 2003, 116). Es erscheint mir plausibler, dass Narsius sein Studium (1597–1604) mit 17 Jahren – anstatt erst mit 27 – aufgenommen hat; zum Jahr 1597 als Studienbeginn vgl. A II 2.

32 Gomarus hielt eine direkt gegen seinen Kollegen gerichtete Disputation zu diesem Thema ab, die dieser wiederum detailliert erwiderte; vgl. Freya Sierhuis: *The Literature of the Arminian Controversy. Religion, Politics, and the Stage in the Dutch Republic*, Oxford 2015, 38.

Verdammnis oder Rettung zugewiesen und die entsprechend Erwählten daraufhin erst mit dem zur Rettung nötigen Glauben ausgestattet. Arminius hingegen behauptete, Gott sehe voraus, wer an Christus glauben werde, und treffe seine Wahl auf Grundlage dieses Vorwissens.<sup>33</sup> Damit nahm er eine kontroverse, von der strengen Doktrin seines Lehrers Theodor Beza (1519–1605) deutlich abweichende Position ein<sup>34</sup>, und da die Prädestinationslehre längst zu einer zentralen Frage des reformierten Protestantismus avanciert war<sup>35</sup>, konnte die Veröffentlichung der konkurrierenden Ansichten der Professoren eine intensive Debatte in den Niederlanden auslösen. Die 1604 direkt einsetzende breite Rezeption in Form von Flugblättern sollte dabei nur der Verbote des sich im Laufe der Zeit immer weiter zuspitzenden religions- sowie gesellschaftspolitischen Konfliktes sein.<sup>36</sup> Dass Arminius die unruhestiftenden Diskussionen beenden wollte, weil ihm die Einheit der Christen am Herzen lag<sup>37</sup>, dokumentiert die Rede *De Componendo dissidio Religionis inter Christianos*, die er Anfang 1605 anlässlich der Niederlegung des Rektorats an der Leidener Universität hielt.<sup>38</sup> Um die strittigen Punkte durch eine genaue wissenschaftliche Untersuchung anhand der Bibel zu klären, schlug er dort bereits die Einberufung einer Synode vor<sup>39</sup>, doch die von

33 Vgl. Herman J. Selderhuis: „Introduction to the Synod of Dordt (1618–1619)“, in: Donald Sinnema, Christian Moser und Herman J. Selderhuis (Hrsgg.): *Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618–1619). Acta of the Synod of Dordt*, Bd. 1, Göttingen u.a. 2015, XVII. – Häufig werden die Positionen als ‚supra-‘ beziehungsweise ‚infralapsaristisch‘ bezeichnet, wobei man Gomarus den Supralapsarismus (Erwählung der Menschen vor dem Sündenfall) zuordnet und Arminius den Infralapsarismus (Erwählung nach dem Sündenfall). Für eine kurze Gegenüberstellung beider Begriffe vgl. Kap. „Dordrechter Canones (Dordrechter Lehrsätze) von 1619“, in: Georg Plasger und Matthias Freudenberg (Hrsgg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005, 221. Gegen diese Zuordnung argumentiert Selderhuis (2015, XVII).

34 Beza teilte dieselben Ansichten über die Prädestination wie Johannes Calvin, d.h. auch er verstand Gottes Beschluss über die Prädestination als doppelt, absolut und bedingungslos; vgl. dazu das Kapitel „The theology of predestination. Beza and Arminius“, in: Peter White: *Predestination, Policy and Polemic. Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1992, 13–22 (bes. 16 f.) und Willem van’t Spijker: *Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt*, Göttingen 2001, 187. Es ist dabei – entgegen eines verbreiteten Narrativs – unwahrscheinlich, dass Arminius sich erst schrittweise von der Lehre Bezas zur Prädestination entfernte, denn es gibt keine Beweise dafür, dass er dessen Ansichten jemals geteilt hatte; vgl. dazu Jordan J. Ballor: „In the Footsteps of the Thomists“. An Analysis of Thomism in the Junius-Arminius Correspondence, in: Ders., Matthew T. Gaetano und David S. Sytsma (Hrsgg.): *Beyond Dordt and De Auxiliis. The Dynamics of Protestant and Catholic Soteriology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden und Boston 2019, 138.

35 Die Diskussion über Prädestination, Erbsünde und den freien Willen lässt sich bereits für die späten 1570er Jahre feststellen; vgl. Carl Bangs: *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Eugene 1985, 139 ff. Die Strenge der diesbezüglichen Ansichten und ihre Relevanz für den reformierten Protestantismus hatten seit dem *Consensus Tigurinus* (1549) immer weiter zugenommen; vgl. Gerrit J. Hoenderdaal: „Arminius, Jacobus/Arminianismus“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online (TREO)*, Berlin und New York 2010. ([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4o70642.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.04\\_063\\_8/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4o70642.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.04_063_8/html). Accessed 2021-02-08.)

36 Vgl. Sierhuis 2015, 42.

37 „He [sc. Arminius] did promote unity among Christians and an end to dissension.“ (Keith D. Stanglin und Thomas H. McCall: *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, New York u.a. 2012, 14.) Die Auseinandersetzung mit Gomarus war deshalb keineswegs in seinem Sinne; vgl. dies., 205 f.

38 Sie ist vollständig in folgendem Werk enthalten: Jacobus Arminius: *Opera Theologica*, Leiden 1629, 71–91. – Da die Rede eine wichtige Rolle für das Verständnis des Gedichtes *Laus et Studium* spielt, erfolgt eine Zusammenfassung ihrer wichtigsten Punkte in dessen Einleitung; vgl. I B 3 I.

39 Arminius 1629, 87: *Remedium hoc est, partium inter se dissidentium conventus ordinatus et liber, (...) in quo placidè, accuratè et in timore Domini, collatis sententijs et expensis rationibus, quid verbum Dei de controversijs*



politischer Seite organisierten Gespräche mit Gomarus, die bis zu Arminius' Tod 1609 stattfanden, scheiterten allesamt.<sup>40</sup> Er hinterließ seinen Schülern eine Lehre, die hinsichtlich der Prädestination freilich deutlich abwich, sich aber ansonsten nicht allzu stark von den Ansichten des reformierten Protestantismus unterschied und eher wie eine alternative Version desselben erscheint.<sup>41</sup> Zugleich wies sie jedoch klare Einflüsse von Persönlichkeiten wie den Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466–1536)<sup>42</sup> und Sebastian Castellio (1515–1563)<sup>43</sup>, dem Scholastiker Thomas von Aquin (1225–74) und dem lutherischen Reformator Philipp Melanchthon (1497–1560)<sup>44</sup> auf.

1610 legten der Hofprediger Johannes Wtenbogaert (1557–1644) – nun der leitende Theologe der Gemeinschaft – und einige andere Anhänger Arminius' in der „Remonstrantie“, nach der ihre Religionsgemeinschaft im folgenden benannt wurde, schriftlich fünf Artikel nieder. Darin widersprachen sie den orthodox-reformierten Lehrmeinungen zur Prädestinationsfrage<sup>45</sup> und baten die Staaten von Holland und Westfriesland um eine Intervention zu ihren Gunsten, um ihre Akzeptanz in der Kirche und der Öffentlichkeit zurückzuerhalten.<sup>46</sup> Wtenbogaert hatte sich in

---

*pronunciet, dispiciatur, consultetur, statuatur, et postea Ecclesias communi consensu exponatur.* („Das Heilmittel ist folgendes: ein freier und ordentlicher Konvent der Parteien, die zueinander im Widerspruch stehen, (...) auf dem nach einer Sammlung der Ansichten und Abwägung der Vernunftgründe friedsam, sorgfältig und mit Gottesfurcht ermittelt, beraten, festgesetzt und danach in gemeinsamer Übereinstimmung den Kirchen dargelegt wird, was das Wort Gottes über die Kontroversen aussagt.“)

- 40 Vgl. J. Matthew Pinson: „Jacobus Arminius. Reformed and Always Reforming“, in: Clark H. Pinnock und John D. Wagner (Hrsgg.): *Grace For All. The Arminian Dynamics of Salvation*, Eugene 2015, 152; Selderhuis 2015, XVIII; Hoenderdaal: „Arminius, Jacob“, in: *TREO* (2010) und Andreas Pietsch: „Die junge Republik und ihre Konfession. Wahrheits- und Interessenkonflikte auf der Synode von Dordrecht (1618/19)“, in: Christoph Dartmann, Andreas Pietsch und Sita Steckel (Hrsgg.): *Ecclesia disputans. Die Konfliktpaxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*, Berlin und Boston 2015, 260 f.
- 41 Vgl. Hoenderdaal: „Arminius, Jacob“, in: *TREO* (2010) und Sierhuis 2015, 43. – Dennoch wirkte sich seine Auffassung von der Prädestination durchaus auf sein gesamtes theologisches System aus; vgl. Keith D. Stanglin: „Arminius and Arminianism. An Overview of Current Research“, in: Theodoor M. van Leeuwen, Keith D. Stanglin und Marjke Tolsma (Hrsgg.): *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60 – 1609)*, Leiden 2009, 8.
- 42 Vgl. Hoenderdaal: „Arminius, Jacob“, in: *TREO* (2010).
- 43 Zur Zeit der Auseinandersetzungen zwischen Reformierten und Remonstranten waren Castellios Schriften in den Niederlanden weit verbreitet. Die starke remonstrantische Rezeption lässt sich damit erklären, dass Castellio sich nicht nur für einen liberalen Umgang mit anderen religiösen Ansichten aussprach, sondern außerdem explizit Calvins Prädestinationslehre kritisierte; vgl. Hans R. Guggisberg: *Sebastian Castellio (1515–1563). Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 96; 112; bes. 274 f.
- 44 Zur Nähe zu Melanchthon vgl. I B 3 I, für den Einfluss des Scholastikers von Aquin vgl. I B 3 II.
- 45 Eine Gegenüberstellung der fünf remonstrantischen Artikel mit den orthodox-reformierten Pendanten bietet Jörn Norden: „Religionsgemeinschaften und religiöse Toleranz in Friedrichstadt. Eine Übersicht“, in: Ders. (Hrsg.): *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Heft 70, Friedrichstadt 2005, 10 f. In lateinischer Form ist die „Remonstrantie“ nachzulesen in: Philipp von Limborch (Hrsg.): *Praestantium ac Eruditorum Virorum Epistolae Ecclesiasticae et Theologicae*, Amsterdam 1704, 251-55.
- 46 Vgl. David Kromhout: „Introduction and Analysis of the Remonstrantie“, in: Ders. und Adri K. Offenbergh (Hrsgg.): *Hugo Grotius's Remonstrantie of 1615. Facsimile, Transliteration, Modern Translations and Analysis*, Leiden und Boston 2019, 27. – In der Folge wurde 1611 in Den Haag eine weitere Konferenz zwischen den streitenden Parteien einberufen, in deren Verlauf Gomarus und seine Anhänger eine ‚Contra-Remonstrantie‘ vorlegten. Daher erhielten sie die Bezeichnung ‚Contraremonstranten‘; vgl. Selderhuis 2015, XIX und Folkert Postma: „Der Statthalter, der Politiker wurde – Der friesische Statthalter Wilhelm Ludwig (1560–1620) und der Konflikt um den Waffenstillstand“, in: Horst Lademacher (Hrsg.): *Oranien-Nassau, die Niederlande und das Reich. Beiträge zur Geschichte einer Dynastie*, Hamburg 1995, 41.

demselben Jahr bereits mit einem Traktat an die weltliche Obrigkeit gewandt und ihr darin die Macht zugesprochen, im Falle eines religiösen Konfliktes einzugreifen, um eine weitere Eskalation zu verhindern.<sup>47</sup> Dass die Remonstranten den Politikern eine solche Autorität zugestanden, brachte ihnen die Sympathie derjenigen Staatsmänner ein, die die Souveränität der Provinzen auch in religiösen Angelegenheiten betonten. Diese Ansicht vertrat beispielsweise Hollands Landsadvokat Johannes van Oldenbarnevelt (1547–1619), der zum größten Befürworter der Remonstranten auf politischer Ebene wurde.<sup>48</sup> Der ursprünglich theologisch-dogmatische Konflikt erhielt mit dieser zusätzlichen Dimension eine weitaus größere Sprengkraft.<sup>49</sup>

Gerüchte und Verleumdungen in eben diesen beiden Bereichen sorgten in den neun Jahren zwischen Arminius' Tod und der Dordrechter Synode dafür, dass die Remonstranten in den Niederlanden als gefährliche Unruhestifter in Verruf gerieten. In gesellschaftspolitischer Hinsicht verdankten sie dies dem Waffenstillstand mit Spanien, den Oldenbarnevelt 1609 ausgehandelt hatte, denn man störte sich an der mächtigen Position der von ihm vertretenen Staaten von Holland und an den wirtschaftlichen Einbußen, die der Waffenstillstand mit sich brachte.<sup>50</sup> Manche Patrioten vermuteten außerdem hinter diesem Frieden eine starke Neigung der Remonstranten zum Römischen Katholizismus.<sup>51</sup> Um Arminius und seine Anhänger bei der protestantischen niederländischen Bevölkerung zu diskreditieren, brachte man den Theologen selbst mit katholischen Dogmen in Verbindung.<sup>52</sup> Allerdings trugen auch die Remonstranten in der Zeit zwischen Arminius' Tod und

---

47 Vgl. Andrew Pettegree: „The politics of toleration in the Free Netherlands. 1572–1620“, in: Ole P. Grell und Bob Scribner (Hrsgg.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, 196 und Sem Chr. Sutter: „Friedrichstadt an der Eider. Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz, 1621–1727. Übersetzt von Heike Norden“, in: Jörn Norden (Hrsg.): *Mitteilungsblätter der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Heft 84, Friedrichstadt 2012, 30. – Ein sehr ähnliches und damit genuin remonstrantisches Anliegen – die Beendigung religiöser Konflikte durch die weltliche Obrigkeit – vertritt Johannes Narsius in seinem 1624 gedruckten Gedicht *Sacrorum Indagatio*; vgl. B II 2b I.

48 Vgl. Jesse Spohnholz: *The Convent of Wesel. The Event that Never was and the Invention of Tradition*, Cambridge 2017, 107.

49 Vgl. *ibid.*, Selderhuis 2015, XVII und Horst Lademacher: *Phönix aus der Asche? Politik und Kultur der niederländischen Republik im Europa des 17. Jahrhunderts*, Münster u.a. 2007, 161.

50 Für die verschiedenen innen- und außenpolitischen Aspekte vgl. Hoenderdaal: „Arminius, Jacob“, in: *TREO* (2010).

51 „Die Angst des Volkes vor der Rückkehr zum katholischen Glauben, der Inquisition und der spanischen Unterdrückung erklärt es, daß in allen Bevölkerungsschichten über ein Thema diskutiert wurde, bei dem Arminius der herrschenden Orthodoxie mit älterer Bibelauslegung und Dogmenauffassung gegenübertrat.“ (*Ibid.*) Vgl. dazu auch Sutter 2012, 28. – Die meisten anderen Generalstaaten vertrat Moritz von Oranien (1567–1625). Martina Długaicyzk bemerkt, dass sowohl Oldenbarnevelt als auch Moritz von Oranien den Waffenstillstand gewollt hatten, in der Aktion an sich also kein Grund für das spätere Zerwürfnis der beiden bestehe, doch: „Die entscheidende Differenz lag in ihrer unterschiedlichen Bewertung der Situation, denn Moritz hätte einen militärisch errungenen Frieden bevorzugt, stimmte aber letztlich widerstrebend der Ratifizierung zu.“ (Dies.: *Der Waffenstillstand (1609–1621) als Medienereignis. Politische Bildpropaganda in den Niederlanden*, Münster 2005, 28 f.) Vgl. dazu auch Lademacher 2007, 160. Die friedliche Einigung mit den katholischen Spaniern konnte also von den Gegnern Oldenbarnevelts durchaus als Zugeständnis zum Katholizismus missinterpretiert werden, da der Auseinandersetzung zwischen Spanien und den Niederlanden auch konfessionelle Differenzen zugrunde lagen; vgl. Długaicyzk 2005, 171.

52 Man beschuldigte Arminius anno 1607, Geld vom Papst erhalten zu haben, jesuitische Schriften zu empfehlen und außerdem die Ausführungen Calvins und Bezas herabzuwürdigen; vgl. White 1992, 23. – Auch Johannes Wtenbogaert wurde Bestechung durch Geschenke vorgeworfen. Darüber äußert er sich ausführlich und empört in

der Dordrechter Synode durchaus ihr Teil zur weiteren Eskalation des Konfliktes bei, indem sie in den von ihnen beherrschten Städten gegen orthodox-reformierte Politiker und vor allem Prediger vorgingen.<sup>53</sup> Sie also nur als ‚Opfer‘ einer orthodox-reformierten Kampagne zu betrachten, greift zu kurz. Auf theologisch-dogmatischer Ebene nährte die Berufung des umstrittenen Theologen Conrad Vorstius (1569–1622) zum Theologieprofessor in Leiden den von da an unauslöschlichen Verdacht, bei den Remonstranten handle es sich um Antitrinitarier und gefährliche Häretiker, denn ihr Führer Johannes Wtenbogaert hatte Vorstius empfohlen.<sup>54</sup> Damit einher ging die Behauptung, sie wollten den Kirchenfrieden stören oder gar die Autorität der Kirche untergraben sowie überhaupt die Bevölkerung aufhetzen.<sup>55</sup> Als die weltliche Regierung 1614 nach weiteren gescheiterten Gesprächen das Verbot erließ, über strittige Fragen zu predigen, war es zu spät, denn der Konflikt hatte die einzelnen Gemeinden längst erreicht, sodass sich mancherorts offene Proteste und Unruhen ereigneten.<sup>56</sup>

Da die Kirche nach 1616 de facto rettungslos gespalten war und sich in den Niederlanden eine vielschichtige Krise entwickelt hatte, beschloss Statthalter Moritz von Oranien, einzugreifen und zugleich seinen einstigen Verbündeten Oldenbarnevelt aus dem Weg zu räumen.<sup>57</sup> Nach neuen politischen Eskalationen, die nun auch militärische Aktionen einschlossen, sah sich Moritz aufgrund der dringenden Bitten vieler Städte dazu gezwungen, die seit über einem Jahrzehnt geforderte Nationalsynode einzuberufen.<sup>58</sup> Sie fand von November 1618 bis Mai 1619 in Dordrecht statt und wurde durch die Teilnahme von Abordnungen aus fast allen reformierten Territorien zu einer überregionalen Zusammenkunft mit entsprechend bedeutenden, weitreichenden Konsequenzen.<sup>59</sup>

---

einem Brief an Johannes Narsius, den er am 31.12.1612 verfasste; vgl. Limborch 1704, 337 f.

53 Beispiele dafür nennen Postma 1995, 41 und vor allem Pettegree 1996, 196 f.

54 Stein des Anstoßes war Vorstius´ 1610 erneut gedruckter *Tractatus theologicus de Deo sive de Natura et Attributis Dei*; vgl. Anne Desbordes: „Der ‚Antisozinianismus‘ des Hugo Grotius und die ‚Orthodoxie‘ der Dordrechter Synode“, in: Horst Lademacher, Renate Loos und Simon Groenveld (Hrsgg.): *Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich*, Münster u.a. 2004, 205 und – ausführlich – Jan Rohls: „Der Fall Vorstius“, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, Berlin 2014, 179-98.

55 Vgl. Wtenbogaerts Brief an Narsius vom 31.12.1612 (Limborch 1704, 337-46). – Am schädlichsten für die Remonstranten ist nach seiner Ansicht das Gerücht, ihre fünf Artikel seien nur ein Vorwand, eine verderbliche Häresie einzuführen, die sich gegen Gottes Sohn richtet; vgl. ders., 345.

56 Vgl. Pietsch 2015, 263 und Sutter 2012, 31.

57 Vgl. Pettegree 1996, 197. – Indem er im Sommer 1617 in Den Haag einen reformierten Gottesdienst besuchte, stellte er sich auf die Seite der Contraremonstranten; vgl. Selderhuis 2015, XXI. Sein Eingriff erfolgte nicht aus theologisch-dogmatischen, sondern eher aus machtpolitischen Gründen: „Tatsächlich wird von Moritz von Nassau, dem zeitweiligen Führer der harten Linie unter den Calvinisten, behauptet, er habe zugegeben, daß er nicht wisse, ob die Prädestination blau oder grün sei. Er war einfach der Überzeugung, daß die Partei von Gomar recht habe und die Partei von Arminius unrecht.“ (Robert M. Kingdon: „Der internationale Calvinismus und der Dreißigjährige Krieg“, in: Klaus Bußmann und Heinz Schilling (Hrsgg.): *1648. Krieg und Frieden in Europa*, Münster 1998, 233.)

58 Vgl. *ibid.* und Spohnholz 2017, 107 f.

59 Vgl. Gary L. Shultz Jr.: *A Multi-Intentioned View of the Extent of the Atonement*, Eugene 2013, 32. Eine genaue Auflistung der teilnehmenden reformierten Territorien findet sich in: Fred van Lieburg: „The Participants at the Synod of Dordt“, in: Sinnema, Moser und Selderhuis 2015, LXIII-CVIII. Einzig die französische Delegation erhielt

Die vorgeladenen Remonstranten<sup>60</sup> erschienen Anfang Dezember 1618 und wurden bereits im Januar des folgenden Jahres der Synode verwiesen, nachdem das Präsidium und die Vertreter der Generalstaaten zu dem Schluss gekommen waren, dass sie den Ablauf der Versammlung durch unangemessenes Verhalten störten.<sup>61</sup> Die Synodalen be- und verurteilten sie und die von ihnen vertretenen fünf Artikel daher hauptsächlich auf Grundlage ihrer Schriften.<sup>62</sup> In den Beschlüssen der Synode hielten die Delegierten nach gemeinsamer Beratung also daran fest, dass Gottes Erwählung zu Heil oder Verdammnis vollkommen unveränderlich sei.<sup>63</sup>

Die Dordrechter Canones erfuhren unmittelbar nach Beendigung der Synode im Mai 1619 ihre erste Veröffentlichung und wurden schon im Folgejahr mehrfach in verschiedenen Sprachen nachgedruckt.<sup>64</sup> Kritik an den Beschlüssen gab es sowohl von weltlicher<sup>65</sup> als auch von theologischer Seite, wobei kritische oder gemäßigt-reformierte Theologen im Zuge universitärer ‚Säuberungen‘ ihre Stellung verlieren konnten.<sup>66</sup> Was Geistliche, Lehrer und sogar Organisten betraf, so wurden sie dazu gedrängt, die Dordrechter Beschlüsse durch ihre Unterschrift anzuerkennen und über die remonstrantischen Streitpunkte zu schweigen, wenn sie nicht entlassen werden wollten.<sup>67</sup> So kam es, dass mit einer Ausnahme alle zur Synode zitierten Remonstranten

---

einen knappen Monat vor Beginn der Synode noch das königliche Teilnahmeverbot (vgl. ders., LXXX). – Manche Zeitgenossen verglichen die Bedeutung der Synode mit der des Konzils von Trient; vgl. Robert Peters: „John Hales and the Synod of Dort“, in: Geoffrey J. Cuming und Derek Baker (Hrsgg.): *Councils and assemblies. Papers read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge 1971, 277.

60 Van Lieburgs Liste sind auch Namen und Kurzbiographien der vorgeladenen Remonstranten zu entnehmen (vgl. ders. 2015, CIV-CVII).

61 Vgl. Pietsch 2015, 270.

62 Vgl. Peters 1971, 284.

63 Vgl. Philip Benedict: *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Ann Arbor 2002, 311 und Willem J. van Asselt: „Christ, Predestination, and Covenant in Post-Reformation Reformed Theology“, in: Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller und A. G. Roeber (Hrsgg.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology. 1600–1800*, Oxford 2016, 221. – Daneben bestätigten sie auch den Heidelberger Katechismus sowie die *Confessio Belgica* als Bekenntnisschriften des reformierten Protestantismus; vgl. Pietsch 2015, 271.

64 Vgl. Rudolph Hofmann: *Symbolik Oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten*, Leipzig 1857, 265 f.

65 Den aristokratischen niederländischen Ratsherren missfielen neben der beschlossenen orthodox-reformierten Dogmatik vor allem die kirchenpolitischen Entscheidungen, die die Kirchen autorisierten, ihre Personalentscheidungen alleine und frei zu treffen und die Kirchendisziplin aufrechtzuerhalten; vgl. Hartmut Kretzer: *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre du Moulin, Moyse Amyraut und Pierre Jurieu*, Berlin 1975, 120. – Diese Ablehnung teilten auch die auswärtigen Autoritäten; vgl. Selderhuis 2015, XV.

66 Dies geschah beispielsweise dem Sedaner Theologieprofessor Daniel Tilenus (1563–1633), der sich ab 1615 von den Reformierten ab- und den Remonstranten zugewandt hatte und die theologisch-dogmatischen Ergebnisse der Synode offen in seinem Kommentar zu den *Canones* kritisierte; vgl. Kretzer 1975, 117–21. Auch an der Theologischen Fakultät der Universität Leiden wurden Stellen nun mit Gomarus' Anhängern besetzt; vgl. Réka Bozzay: „Der Einfluss ehemaliger Studenten der Leidener Universität im 17. und 18. Jahrhundert auf Kultur und Bildung in Ungarn und Siebenbürgen“, in: Márta Fata und Anton Schindling (Hrsgg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Münster 2010, 222 und Archibald H. W. Harrison: *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*, Springfield 2000 (= 1926), 386.

67 Vgl. ders., 385. – Dazu hatten die Synodalen eine standardisierte *subscriptio* vorbereitet, die sich auf das Gewissen und die Aufrichtigkeit der Unterzeichnenden stützte und sie so verpflichtete; vgl. Donald Sinnema: „The Canons of

exiliert und 200 weitere Prediger abgesetzt wurden.<sup>68</sup> Ihren zuvor verhafteten politischen Befürworter Oldenbarnevelt hatte man bereits Mitte Mai 1619 in Den Haag exekutiert, andere wurden zu lebenslanger Haft verurteilt oder mit dem Entzug ihres Eigentums bestraft.<sup>69</sup> Anhänger der abgelehnten Glaubensrichtung waren von nun an verschiedenen Repressalien ausgesetzt: Beispielsweise war die Ausübung remonstrantischer Gottesdienste jetzt sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum verboten<sup>70</sup> – eine Anordnung, die teilweise mit Waffengewalt durchgesetzt wurde.<sup>71</sup> Darüber hinaus erließ die Regierung um Moritz von Oranien ein Verbot zur Verbreitung remonstrantischer Schriften im Ausland und umgekehrt auch ein Einfuhrverbot.<sup>72</sup>

Manch einer zog es deshalb vor, die Niederlande zu verlassen. Einige remonstrantisch gesinnte Kaufleute wanderten in die frisch gegründete Kolonie Friedrichstadt an der Eider aus, wo der Landesherr Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf (reg. 1616–59) freie Religionsausübung garantierte.<sup>73</sup> Als andere mögliche Exilorte standen seit 1620 auch Schweden, Polen und Dänemark zur Diskussion, denn dort war der Dreißigjährige Krieg noch nicht angekommen.<sup>74</sup> Es ist also kein Zufall, dass sich Johannes Narsius während seines zweieinhalbjährigen Exils gerade in allen hier genannten Gebieten aufhielt.

## 2. Narsius' Biographie vor dem Hintergrund des Konfliktes

In seiner im Exil veröffentlichten Verteidigungsschrift *Apologeticus* legt Narsius ein ausführliches Selbstzeugnis vor, das nach eigener Aussage dem Schutz seines guten Rufes dienen soll.<sup>75</sup> Da es

---

Dordt. From Judgment on Arminianism to Confessional Standard“, in: Aza Goudriaan und Fred van Lieburg (Hrsgg.): *Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619)*, Leiden und Boston 2011, 326 f.

68 Vgl. Harrison 2000, 385 und Kap. „Hugo Grotius im Rahmen der Religion seiner Zeit“, von Claas J. Bleeker, in: Ders. (Hrsg.): *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975, 237. – Der einzige abgeordnete Remonstrant, der die sogenannte ‚Stillstandsakte‘ unterschrieb, war der Zaltbommeler Pastor Henricus Leo (vgl. van Lieburg 2015, CIV). Er war drei Jahre lang Narsius' Amtskollege.

69 Vgl. Długaiczek 2005, 168 sowie Simon Stijl und Joannes Stinstra: „Levensbeschrijving van Rombout Hogerbeets“, in: Diess. (Hrsgg.): *Levensbeschryving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen*, Bd. 4, Amsterdam 1777, 297.

70 Vgl. Harrison 2000, 386 f.

71 Auf die gewaltsame Auflösung eines remonstrantischen Gottesdienstes Mitte Oktober 1619 in Rotterdam spielt Narsius in seinem Gedicht *Captivitas libera Roterodamo-Batava* an; vgl. B I 4a II, Abs. II 2.4.

72 Vgl. Harrison 2000, 390. – Dies betraf vor allem die 1620 im niederländischen Harderwijk gedruckten *Acta et Scripta Synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium in Foederatio Belgico*, also remonstrantische Protokolle der Dordrechter Synode sowie die von den Remonstranten dort vorgelegten Schriften (vgl. Hoenderdaal: „Arminius, Jacob“, in: *TREO* (2010)). Herausgeber der Sammlung war Simon Episcopius (1583–1643), der nach Vorstius' erzwungenem Rücktritt 1612 die Theologieprofessur in Leiden angetreten hatte und 1621 im Antwerper Exil gemeinsam mit anderen Glaubensgenossen die Remonstrantische Bruderschaft gründete; vgl. dazu grundlegend Joannes Tideman: *De stichting der Remonstrantische Broederschap, 1619–1634, uit en met de oorspronkelijke bescheiden*, 2 Bde., Amsterdam 1871–72.

73 Vgl. dazu B I 1 I.

74 Vgl. Harrison 2000, 390.

75 *Apol. A 4 r*, 85-89: *Dum super hac re in Belgio consultatis (...), liceat mihi citra jactantiam ea proferre, in patrocinium famae meae, ex quibus boni dijudicent, num sic in terrâ patriâ à vobis inauditus excipi debuerim.* („Während ihr über diese Sache in Belgien berätet (...), sei es mir erlaubt, ohne Prahlerei zum Schutz meines guten Rufes dasjenige vorzubringen, auf dessen Grundlage die Guten entscheiden können, ob ihr im Heimatland eine

deshalb – wie sich zeigen wird – keineswegs vollständig ist, genügt es nicht allein zur Rekonstruktion seines Verhaltens während des binnenkonfessionellen Konfliktes sowie seiner religiösen Überzeugungen. Aufgrund seiner chronologischen Darstellung stellt es jedoch eine solide Grundlage für die folgende Biographie dar.

Zu Beginn des Selbstzeugnisses im *Apologeticus* verweist Narsius als Erstes kurz auf das Ansehen seiner Geburtsstadt Dordrecht und den hohen Status seiner alteingesessenen Familie.<sup>76</sup> Mit der Feststellung, dass er niemals in juristische Schwierigkeiten geraten sei oder Kirchenzensur erfahren habe, schließt der Bericht über seine ersten sechzehn, siebzehn Lebensjahre.<sup>77</sup> Was die spätere Tätigkeit als neulateinischer Dichter betrifft, ist hinzuzufügen, dass die Dordrechter Lateinschule seinerzeit vom Humanisten Cornelius Rekenarius (1562–1603) geprägt wurde, der bei Schülern wie Narsius, dessen Freund Samuel Naeranus<sup>78</sup> oder auch dem bedeutenden Gelehrten Gerardus Vossius (1577–1649)<sup>79</sup> das Interesse für die lateinische Sprache und ihre Literatur weckte.<sup>80</sup> Diesbezüglich in Erscheinung trat Narsius 1597, nachdem er sein Theologiestudium in Leiden aufgenommen hatte<sup>81</sup>: Gemeinsam mit anderen poetischen Beiträgen wurde sein explizit antikatholisches Gedicht

---

solche Auffassung von mir, der ich nicht angehört wurde, haben solltet.“)

76 Vgl. *Apol.* A 4 v, 90 ff. – Narsius' Familie war nachweislich bereits seit dem 14. Jahrhundert in Dordrecht ansässig. Ihre Mitglieder bekleideten hohe Stadtämter wie beispielsweise das Bürgermeisteramt; vgl. Matthys Balen: *Beschrijving van Dordrecht*, Bd. 4: *Geslacht Boomen, der Adelijke, Aal-oude, Voortreffelijke en Aanzienlijke Heeren Geslachten, van, en in Dordrecht enz.*, Dordrecht 1677, 1147-56.

77 Vgl. *Apol.* A 4 v, 92-6.

78 Der Theologe Naeranus wurde als Remonstrant auf der Dordrechter Synode verurteilt und exiliert, wirkte jedoch monatelang weiter in Den Haag; vgl. Harrison 2000, 389. 1622/23 ging er dann nach Danzig, um dort niederländischen Kaufleuten zu predigen. Sutter (2012, 124) bezeichnet ihn als einen der „führenden Remonstranten“ und hebt seine Bedeutung bezüglich der remonstrantisch-sozinianischen Beziehungen hervor. Diese thematisiert ausführlich Sibbe J. Visser in seiner Studie über die Geschichte des Sozinianismus in den Generalstaaten; vgl. ders.: *Samuel Naeranus (1580–1641) en Johannes Naeranus (1608–79). Twee remonstrantse theologen op de bres voor godsdienstige verdraagzaamheid*, Hilversum 2011. Für Naeranus' poetische Tätigkeit vgl. A I 1. – Angesichts dieser langen Freundschaft liegt die Vermutung nahe, dass Narsius sich im Frühsommer 1623 unter anderem deshalb nach Danzig begab, weil Naeranus sich ebenfalls dort aufhielt; vgl. B II 1a I.

79 Der vielseitig interessierte Vossius verfasste nicht nur zahlreiche sprach- und literaturwissenschaftliche Werke, sondern beschäftigte sich ebenfalls mit Historiographie und Philosophie. Die Rezeption seines Gesamtwerkes war enorm; vgl. Luciano Malusa: „The ‚Historia Philosophica‘ in the Culture of the Low Countries“, in: Francesco Bottin u.a. (Hrsgg.): *Models of the History of Philosophy. From Its Origins in the Renaissance to the ‚Historia Philosophica‘*, Dordrecht 1993, 208 und 222 f. Seiner hervorragenden Reputation verdankte er es, 1622 einen Lehrstuhl an der Leidener Universität zu erhalten, obwohl er zuvor angesichts der binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in arge Bedrängnis gekommen war: Es hielt sich das unzutreffende Gerücht, er sei ein Remonstrant, weil er die Remonstranten verteidigte; vgl. Cornelis S. M. Rademaker: „At The Heart of The Twelve Years` Truce Controversies. Conrad Vorstius, Gerard Vossius and Hugo Grotius“, in: Jeanine de Landtsheer und Henk Nellen (Hrsgg.): *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden und Boston 2011, 487 und Malusa 1993, 222. – Auch mit Vossius war Narsius sein Leben lang befreundet; vgl. Visser 2011, 363 (Anm. 127).

80 Vgl. Cornelis S. M. Rademaker: *Leven en werk van Gerardus Johannes Vossius (1577–1649)*, Hilversum 1999, 29 und Jacob C. van Slee: „Naeranus, Samuel“, in: Historische Kommission der Königlichen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Bd. 23, Leipzig 1886, 210.

81 Diese Annahme ergibt sich aus dem Vorwort von Johannes Kuchlinus (1546–1606), dem Rektor der Theologischen Fakultät in Leiden, an die Stände Hollands und Westfrieslands, mit der er die *Oratio Panegyrica de Felici expeditione Belgici exercitus* (1597) einleitet (*Orat. Paneg.* 3): (...) *Panegyrica Oratio, et Epinicia Carmina, quae nomine totius Collegij Theologici (...) humiliter offero* (...). („(...) eine Lobrede und Epinikien, die ich im Namen des gesamten theologischen Kollegs (...) demütig anbiete (...).“)

*Comparatio Papae cum Tantalo* im Anhang einer Gratulationsrede zum militärischen Erfolg der Niederländer im Krieg gegen Spanien abgedruckt.<sup>82</sup> Er beschreibt darin den Papst als eine Art Tantalus, der die verdiente Strafe für Blasphemie und verschleierte Aberglauben erleide.<sup>83</sup> Da solch ausdrückliche inhaltlich-theologische Kritik nicht in jedem Beitrag auftritt<sup>84</sup>, ist sie keine Vorgabe der Theologischen Fakultät für die Verfasser gewesen, sondern wurde von Narsius bewusst gewählt. Hier zeigt sich demnach eine persönliche Ablehnung des Römischen Katholizismus, die zumindest von solchem Ausmaß ist, dass der Dichter sie schriftlich ausdrücken möchte.

Dass er während seines Studiums nicht nur die Freundschaft zu Naeranus aufrechterhielt, sondern außerdem Kontakt zu weiteren zukünftigen Mitstreitern der remonstrantischen Sache knüpfte, lässt sich anhand seines Stammbuches gut nachvollziehen.<sup>85</sup> Darunter waren nicht nur Eduardus Poppius (1577–1624)<sup>86</sup>, Jacobus Taurinus (1576–1618)<sup>87</sup> und Jacobus Bruno (ca. 1572–1609)<sup>88</sup>, sondern auch die beiden großen binnenkonfessionellen Widersacher Jacobus Arminius<sup>89</sup> und Franciscus Gomarus<sup>90</sup>. Letzterer gehörte gemeinsam mit dem deutschen Theologen Johannes Kuchlinus zu den Professoren der Theologischen Fakultät, die Narsius' Disputationen und Thesen aus den Jahren 1598–1603 prüften, wohingegen Arminius erst ab 1603 seinen Posten an der Leidener Universität antrat.<sup>91</sup> Dessen am 10. August 1598 erfolgter Eintrag in besagtes Stammbuch verdeutlicht, dass sein späterer Schüler ihn bereits kannte, als er noch in Amsterdam predigte.<sup>92</sup>

82 Vgl. *Orat. Paneg.* 66.

83 Vgl. *Comp.* 13–16. – Die Existenz dieses Gedichtes ist im Zusammenhang mit dem anti-katholischen Epigramm *Romani Imperii Incrementum* von Interesse, vgl. B II 1b I.

84 Ein Beispiel dafür ist die *Ode* von Theodorus Oordt Buranus (vgl. *Orat. Paneg.* 64 f.).

85 Vgl. Gerard J. Beeldsnijder (Hrsg.): *Das Stammbuch des Joannes Narsius von Dortrecht, Leibarztes und Historiographen Gustaf Adolph's Königs von Schweden*, Utrecht 1837. – Naeranus' Eintrag aus dem Oktober 1603 – ein Gedicht in Form eines jambischen Trimeters – ist dort auf Seite 21 (Nr. 65) zu finden.

86 Vgl. ders., 18 (Nr. 56). – Poppius unterschrieb die Remonstrantie von 1610, war Delegierter der Remonstranten auf der Dordrechter Synode und wurde im Zuge dessen 1619 nach Waalwijk exiliert; vgl. Jacob C. van Slee: „Poppius, Eduard“, in: *ADB* 26 (1888), 427.

87 Vgl. Beeldsnijder 1837, 24 (Nr. 76). – Narsius blieb auch über die Studienzeit hinaus schriftlich mit Taurinus in Kontakt, wie aus einem Brief Wtenbogaerts vom 30. Oktober 1612 hervorgeht; vgl. Limborch 1704, 321 (Nr. 195).

88 Vgl. Beeldsnijder 1837, 21 (Nr. 67). – Zur Angabe des Geburtsdatums vgl. Bangs 1985, 174. Sein genaues Sterbedatum ist unbekannt, lässt sich anhand der Aufzeichnungen der Reformierten Kirche Utrecht – dort hatte er ab Januar 1608 gepredigt – jedoch auf einen Zeitpunkt nach 1608 festlegen; vgl. dazu <https://www.dominees.nl/search.php?sr=g&id=13407>. – Bruno war Jacobus Arminius' Schwippschwager: Seine Ehefrau war Immetje Reael, deren jüngere Schwester Lijsbeth ihrerseits Arminius geheiratet hatte; vgl. Johannes C. Breen: „Reael, Laurens Jacobsz.“, in: Petrus Joh. Blok und Philipp Chr. Molhuysen (Hrsgg.): *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, Bd. 4, Leiden 1918, 1120.

89 Vgl. Beeldsnijder 1837, 6 (Nr. 19).

90 Vgl. ders., 1 (Nr. 1).

91 Eine Auflistung aller gedruckten Disputationen bis einschließlich 1600 findet sich in: Andrew Pettegree und Malcolm Walsby (Hrsgg.): *Netherlandisch Books. Books Published in the Low Countries and Dutch Books Printed Abroad Before 1601*, Bd. 2: K-Z, Leiden u.a. 2011, 960 f. Die übrigen Disputationen und Thesen sind teils in der Universität Leiden einsehbar (Spezialsammlungen KL 236 A 10: 123; 144 und 145), teils in digitaler Form bei Google Books vorhanden. Dies betrifft *Disputationum theologiarum sexta de persona Spiritus Sancti* (Leiden 1602) und *Disputationum theologiarum trigesima-sexta de ministeriis ecclesiasticis* (Leiden 1604).

92 Vgl. Beeldsnijder 1837, 6 (Nr. 19). – Dass er bereits ein sehr gutes, enges Verhältnis zu Arminius unterhalten habe, als dieser die Professur in Leiden noch nicht angetreten hatte, berichtet Narsius in seinem Brief an den Geldrischen Politiker Fredericus Sandius (1577–1617); vgl. Limborch 1704, 332.

Wenngleich sich Narsius dem ‚Gründervater‘ der Remonstranten, dessen Wohlwollen er während des Studiums in noch größerem Maße erworben hatte<sup>93</sup>, schließlich immer enger anschloss, stellte ihm auch der orthodox-reformierte Gomarus zum Ende der Studienzeit im Oktober 1604 ein gutes Zeugnis aus.<sup>94</sup> Dazu bemerkt er im *Apologeticus*, es habe dem Professor allerdings missfallen, dass er ihm in seiner Disputation über die Prädestination – genauer gesagt, über den Sündenfall – zu sehr widersprochen zu haben schien.<sup>95</sup> Das Missfallen ist ein klarer Hinweis auf einen von der streng reformierten Lehre abweichenden theologischen Standpunkt. Ob die Disputation angesichts der bereits bestehenden Freundschaft unter Arminius´ Einfluss entstand oder ob Narsius unabhängig davon zu seiner Ansicht gekommen war, lässt sich nicht ermitteln. Fest steht aber, dass er schon in der Mitte seines Studiums kontroverse Gedanken nicht nur hegte, sondern sogar öffentlich vertrat, ohne darauf zu achten, ob ihn dies eventuell in Schwierigkeiten bringen könnte.

Im Jahre 1605<sup>96</sup> trat Johannes Narsius sein erstes Amt an und predigte zehn Jahre lang in Grave.<sup>97</sup> Was er diesbezüglich im Zusammenhang mit seiner Verteidigung vorträgt, ist – wie im Fall der Jugend und Studienzeit (s.o.) – sehr kurz gehalten: Man habe ihn nur ungern nach Zaltbommel wechseln lassen<sup>98</sup> und die Classis bestätige ihm in ihrer Beurteilung, dass er sich vor Ort stets um den Kirchenfrieden bemüht habe.<sup>99</sup> Über seine Position im wachsenden binnenkonfessionellen Konflikt, der sich ja gerade während seiner Amtszeit in Grave rasant verschärfte, berichtet er dagegen überhaupt nichts. Allerdings geben einige Briefe von Arminius, dem geistlichen Remonstrantenführer Wtenbogaert sowie die kurze Korrespondenz mit dem Politiker Fredericus Sandius durchaus Auskunft darüber.<sup>100</sup> Neben dem bestehenden Austausch mit seinem Lehrer und Freund<sup>101</sup> zeigen sie vor allem zweierlei: einerseits, dass Narsius die Entwicklung der

93 Harrison (2000, 64 und 80) bezeichnet Narsius sogar als „one of the most promising students in the lecture-room of Arminius“ und „his favourite disciple“.

94 Dieses Zeugnis führt Narsius in seiner Verteidigungsschrift im Wortlaut an (vgl. *Apol.* A4 v, 99-109).

95 *Apol.* A 4 v, 115-18: *D[octori] Gomaro tamen etiam eousque placui, ut sponte suâ me Ecclesiae Coloniensi commendaverit: quanquam ejus postea illum poenituit, postquam in disputatione Academicâ de praedestinatione acrius illi opponere visus fui.* („Dr. Gomarus habe ich trotzdem sogar so sehr gefallen, dass er mich von sich aus der Kirche von Coligny empfahl: obwohl er das später bereute, nachdem ich ihm in der akademischen Disputation über die Prädestination allzu scharf widersprochen zu haben schien.“) – Dabei handelt es sich wohl um *Disputationum theologicarum nona, de lapsu hominis, eiusque effecto primario peccato originali* aus dem Jahr 1601.

96 Das Jahr 1605 ergibt sich aus einer Bemerkung Narsius´ im Brief an Sandius, der auf den 10.9.1612 datiert ist. Dort heißt es (Limborch 1704, 333): *Vis etiam ut dem Ministerii mei rationem aliquam? Ad Gravienses legitime vocatus veni ante septennium, (...).* („Willst Du auch, dass ich irgendeine Rechenschaft über mein Priesteramt ablege? Nachdem ich rechtmäßig berufen worden war, kam ich vor sieben Jahren zu den Gravern, (...).“)

97 Vgl. *Apol.* A 4 v, 119 f. – Da er unter Arminius studiert hatte, musste Narsius zuvor eine Untersuchung der Classis von Nijmegen bestehen, indem er auf theologische Fragen der Pastoren vor Ort schriftlich antwortete; vgl. James Nichols (Hrsg.): *The Works of James Arminius, D.D. Formerly Professor of Divinity in the University of Leyden. Translated from the Latin*, Bd. 1, London 1825, 264. (Anm.)

98 Statthalter Moritz von Oranien habe sogar eine Gehaltserhöhung angeboten, um ihn in Grave zu halten; vgl. *Apol.* A 4 v, 121-24.

99 Auch dieses Zeugnis gibt er wortwörtlich wieder; vgl. *Apol.* B r, 129-52 (bes. 134-40).

100 Eine Auflistung aller Briefe findet sich in: Møller: „Narsius, Johannes“ in: Møller und Gram II (1744), 577.

101 Arminius tauschte sich mit ihm beispielsweise über eine Predigt mit dem Titel *De metamorphosi Nebucadnezaris* aus, an der Narsius 1606 arbeitete; vgl. Limborch 1704, 158 f. Außerdem gab er ihm auf Anfrage seine



Auseinandersetzungen aufmerksam verfolgen konnte, weil er durch seine Kontakte zu den Führungspersönlichkeiten der remonstrantischen Bewegung darüber in Kenntnis gesetzt wurde.<sup>102</sup> Dabei erhielt er mitunter auch sehr vertrauliche Informationen.<sup>103</sup> Weitere Verbindungen zu Mitstreitern in dieser Sache bestanden ja außerdem seit seiner Studienzeit (s.o.). Andererseits geriet er schon jetzt selbst in den Konflikt, indem er die drei Artikel unterschrieb, mit deren Hilfe der umstrittene Vorstius seine Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen wollte.<sup>104</sup> Diese Unterschrift brachte ihm auf der Harderwijker Provinzialsynode von 1612 einen Verweis ein.<sup>105</sup> Imzugedessen wandte er sich an den Geldrischen Kurator Sandius, um auf sein Engagement zugunsten des Kirchenfriedens in Grave hinzuweisen – es bestand beispielsweise darin, sich zur strittigen Prädestinationslehre in der Öffentlichkeit nicht zu äußern<sup>106</sup> – und die Frage aufzuwerfen, wie die diesbezüglichen Unruhen grundsätzlich aufgehalten werden könnten.<sup>107</sup>

Aus seinem Schweigen sollte jedoch nicht geschlossen werden, dass Narsius aus pragmatischen Gründen davon abgesehen habe, offen seine große Sympathie mit den Remonstranten zu bekunden: So enthält derselbe Brief an Sandius sein klares Bekenntnis zu den fünf Artikeln der Remonstranten

---

Einschätzung zu Gen 49, 10 und Joh 12, 39 (vgl. ders., 183 f.).

102 Wie der Brief vom 2. Juli 1608 zeigt, standen Wtenbogaert und Narsius bereits miteinander in Verbindung, als Arminius selbst noch lebte; vgl. ders., 925. – Wtenbogaert erbat auch Informationen von Narsius, beispielsweise über einen Tumult in Arnhem (vgl. ders., 352).

103 So schließt Wtenbogaert seinen Bericht von einer ergebnislosen remonstrantisch-reformierten Diskussion in Delft (1613) mit den Worten (ibid.): *Nolim tamen haec abs te spargi. Sufficiat te ista scire, ut si aliunde quid renunciatur, totius rei tibi constet veritas.* („Ich möchte trotzdem nicht, dass das hier von Dir verbreitet wird. Es soll genügen, dass Du es weißt, damit für Dich die Wahrheit der ganzen Angelegenheit feststeht, falls irgendwo anders etwas verkündet wird.“)

104 Vgl. Carl A. Mellby: *Conrad Vorstius. Ein Vorkämpfer religiöser Duldung am Anfang des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1901, 68. Zu der Affäre um Vorstius vgl. A II 1. – Dass Narsius die Remonstrantie vom 1610 nicht unterzeichnete, lässt sich damit erklären, dass seine Wirkungsstätte Grave nicht zu den Provinzen Holland oder Westfriesland gehörte, an die sich die Petition richtete; vgl. ibid.

105 Vgl. Møller: „Narsius, Johannes“ in: Møller und Gram II (1744), 577 und Limborch 1704, 315 ff. – Dass auch ihn bereits vorher der typische gegen die Remonstranten gerichtete Vorwurf traf, einen Umsturz herbeiführen zu wollen, geht aus einem Epigramm seines Freundes Naeranus hervor. Es erschien 1611 in dessen erster Gedichtsammlung *Poemata ad magnificos Academiae Leydensis Curatores* anlässlich der bevorstehenden Hochzeit Narsius' und lautet folgendermaßen (F 4 r): *Bis viduata viro conjux tibi ducitur, errant / Qui credunt rebus te studuisse novis.* („Du nimmst eine zweimalige Witwe zur Ehefrau; es irren die, / die glauben, dass Du Dich um neue Verhältnisse bemühst.“) Die Pointe liegt in dem Wortspiel *res novae*, da der Begriff einerseits als politischer Terminus *technicus* einen Umsturz bezeichnet; vgl. Achatz v. Müller und Jürgen v. Ungern-Sternberg: „Das Alte als Maske des Neuen. Augustus und Cosimo de' Medici“, in: Diess. (Hrsgg.): *Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance*, München und Leipzig 2004, 67. Andererseits verweist es in der ‚harmlosen‘ Lesart gleichzeitig darauf, dass die Ehe für Narsius' bereits zweimal verwitwete Verlobte keinen ‚neuen‘ Umstand darstellt.

106 Limborch 1704, 333: *Toto illo tempore, quo operam meam hic navavi, Dei benedictione Ecclesiam accrescentem indies in hunc usque diem tranquillam et pacatam servare potui, etiam non docens de Praedestinatione, quod nonnulli sentire ab unoquoque Christiano volunt, ut nec in suggestu disceptans de dogmatibus controversis, sed cum collega amice nonnumquam per occasionem conferens (...).* („Zu jener ganzen Zeit, in der ich hier eifrig meinen Dienst tat, konnte ich durch Gottes Wohltat die wachsende Kirche Tag für Tag bis zu diesem Tag ruhig und friedlich bewahren, auch, indem ich nicht das über die Prädestination lehrte, wovon einige wollen, dass ihre Ansichten von jedem Christen geteilt werden, sodass ich nicht von der Kanzel aus die kontroversen Lehren untersuchte, sondern manchmal bei Gelegenheit mit meinem Kollegen freundschaftlich darüber sprach (...).“)

107 Vgl. ders., 328 ff.

sowie zu Arminius, denn deren Argumente hätten ihn überzeugt.<sup>108</sup> Zugleich verdeutlicht er aber, dass er eine Spaltung der reformierten Kirche unter keinen Umständen befürworte<sup>109</sup>, jedoch angesichts einiger Äußerungen auf der Harderwijker Synode befürchte, es gebe einige, die sie herbeiführen könnten.<sup>110</sup> Die Ablehnung einer Trennung überrascht in diesem Kontext nicht: Da den Remonstranten beständig nachgesagt wurde, sie würden die kirchlichen Unruhen fördern, ist es nur verständlich, dass Narsius diesen Verdacht ausräumen möchte und muss. Dass er jedoch trotz der bestehenden Auseinandersetzungen und der schwierigen Lage der remonstrantischen Gemeinschaft<sup>111</sup> offen und schriftlich deren Partei ergreift, zeigt seine innere Überzeugung von der Richtigkeit ihres inhaltlichen theologisch-dogmatischen Ansatzes bezüglich der Prädestinationslehre. Zum Abschluss des Briefes an Sandius trifft er zudem eine Aussage über seinen guten Ruf: Er wolle sich darum bemühen, diesen und das Wohl der Kirche zu bewahren, aber er sei um eines guten Gewissens willen sogar bereit, gewisse Einbußen bezüglich seiner Reputation hinzunehmen.<sup>112</sup> Sein Verhalten sollte also nicht als pragmatisch oder gar opportunistisch gewertet werden. Aufschlussreicher ist dagegen, dass der erst während des Exils veröffentlichte *Apologeticus* seine gesamte Korrespondenz, die Unterschrift der drei Vorstius'schen Artikel sowie überhaupt seine Position während der ereignisreichen zehn Jahre verschweigt, denn dies alles sind ja Zeugnisse seiner klaren theologisch-dogmatischen Positionierung.

---

108 Ders., 333: *Ad sententiam meam quod attinet de Articulis illis quinque hodie controversis, profiteor me inclinare magis in sententiam D. D. Arminii ac Remonstrantium, quam in partem alteram; non amore, vel beneficio motum (novit Dominus) sed illorum argumentis, quae mihi praeponderare videntur, salvo aliorum iudicio. Scrupulos ahuc quosdam habeo, sed qui tanti non sunt, ut non, si partes necessario eligendae erunt, in Remonstrantium castra sim transiturus: (...).* („Was meine Meinung über jene fünf Artikel betrifft, die heute umstritten sind, gestehe ich, dass ich mehr zur Meinung des Herrn Dr. Arminius und der Remonstranten neige als zur anderen Seite; wobei ich nicht von Zuneigung oder Wohltat bewegt werde (der Herr weiß das), sondern von deren Argumenten, die mir schwerer zu wiegen scheinen – ohne das Urteil anderer anzutasten. Bisher habe ich noch einige Bedenken, aber diese sind nicht so bedeutend, als dass ich nicht – wenn notwendigerweise die Seiten gewählt werden müssten – in das Lager der Remonstranten hinübergehen würde: (...).“)

109 Ibid.: (...) *quamquam mori malim, quam videre ulterius in partes scindi Ecclesiam.* („(...) Trotzdem möchte ich lieber sterben, als zu stehen, dass die Kirche in noch mehr Teile gespalten wird.“)

110 Ders., 329: *Quid enim aliud sibi volunt voces illae, quae in Synodo volitarunt, Qui non est pro nobis, est contra nos: quod metuo ne à quibusdam dictum sit, non tam ex Spiritu Christi (...) quam ad imitationem Pompei Magni, quem haec quoque superbe dictitasse ferunt, quum contra Caesarem perniciosum illud & Reipublicae Romanae fatale bellum civile moliretur. Quid? An ex professo quilibet partes statim sectabitur, ad fovendum atque augendum schisma, quoties factiosum aliquod caput in partes divellere conatur Ecclesiam?* („Was wollen nämlich jene Äußerungen, die auf der Synode umherschwirren, anderes sagen als: ‚Wer nicht für uns ist, ist gegen uns‘; ich fürchte, dass das von gewissen Menschen nicht so sehr vom Geiste Christi ausgehend gesagt wurde (...) als zur Nachahmung des Pompejus Magnus. Von ihm sagt man, er habe dies immer wieder hochmütig gesagt, als er jenen gefährlichen und für die römische Republik fatalen Bürgerkrieg gegen Cäsar in Gang setzte. Wozu? Wird gar jeder, der will, ohne es zu leugnen sofort einer Partei folgen, um das Schisma zu fördern und zu vergrößern – in wie viele Teile wird irgendein Parteisüchtiger die Kirche zu zerreißen versuchen?“)

111 Große Schwierigkeiten bereiteten ihnen die ungünstigen Gerüchte auf gesellschaftspolitischer und theologischer Ebene; vgl. dazu A II 1.

112 Limborch 1704, 333: *Tantum dabo operam, ut Ecclesiae bono, et famae meae nihil derogetur: quin & honori meo aliquid detrahi patiar, ut bona conscientia quiescere possim.* („Ich werde mich nur bemühen, dass dem Wohl der Kirche und meinem guten Ruf nichts entzogen wird: nein, ich werde sogar zulassen, dass meiner Ehre etwas weggenommen wird, damit ich mit gutem Gewissen ruhen kann.“)

Der Darstellung in seiner Verteidigungsschrift zufolge wurde Narsius erst nach 1618 während seiner Tätigkeit in Zaltbommel Opfer einer Verleumdung, die ihn schließlich in Schwierigkeiten brachte.<sup>113</sup> Er musste sich vor der Geldrischen Synode verantworten, auf der zu seiner Empörung viele überzeugte Remonstranten plötzlich zur Gegenseite überliefen.<sup>114</sup> Diese Meinungsänderung war schließlich einer der Gründe, weshalb er im Verlauf der Untersuchung trotz mangelnder Beweise freiwillig sein Amt niederlegte – wenn auch mit der Option, es gegebenenfalls wieder aufnehmen zu können.<sup>115</sup> Narsius verzichtete jedoch darauf, erneut als Prediger tätig zu werden, und widmete sich stattdessen – zunächst noch in der Heimat – vollständig dem bisher nur nebenbei verfolgten Medizinstudium.<sup>116</sup> So konnte er den Streitigkeiten zunächst aus dem Wege gehen und sich selbst in Sicherheit bringen. Dass er sich zum persönlichen Vorteil von nun an jedoch aus den religiösen Angelegenheiten heraushalten wollte oder das Interesse an den binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen verloren hätte, trifft nicht zu, denn er nahm als Zuhörer an der Dordrechter Synode teil, solange es gestattet war.<sup>117</sup> Narsius gesteht, er sei inzwischen aufgrund des zögerlichen Verhaltens einiger Remonstranten sowie häufiger Reden voller Halbwahrheiten über das Ziel der Glaubensgemeinschaft in Schwanken geraten, aber die skandalöse Durchführung der Synode habe ihn doch in seiner bisherigen Haltung bestärkt, sodass er sie nicht als Instanz der Wahrheitsfindung anerkennen würde.<sup>118</sup> Die orthodox-reformierten Ansichten zur Prädestination betrachtete der ehemalige Prediger als präkonfessionelle *Adiaphora*, die bei den Katholiken selbst heutzutage noch keine Rolle spielten.<sup>119</sup> Dass seiner Meinung nach außerdem zwischen Remonstranten und Lutheranern dieselbe Auffassung zu diesem Thema herrschte, zeigt die Bemerkung, beide Glaubensgemeinschaften seien von der Synode verurteilt worden.<sup>120</sup> Damit verbündet er sich argumentativ betrachtet kurzzeitig mit beiden anderen großen Konfessionen gegen die orthodoxen

---

113 Vgl. *Apol.* B 1, 158-64.

114 Vgl. *Apol.* B 2 r, 205-210.

115 Vgl. *Apol.* B 2 r. 210-222. – Dies missfiel den Delegierten der Synode von Rotterdam (1621), denn so konnte Narsius nach der Verurteilung der Remonstranten auf der Dordrechter Synode nicht offiziell abgesetzt werden. Sie beschlossen, sich zu diesem Zweck an die Synode von Gelderland zu wenden; vgl. Geeraert Brandt: *Historie der Reformatie, en andre kerkelyke Geschiedenissen, in en ontrent de Nederlanden*, Bd. 4, Rotterdam 1704, 526.

116 Vgl. *Apol.* B 2 v, 241-43.

117 Vgl. *Apol.* B 2 v, 243-48.

118 Vgl. *Apol.* B 2 v, 252-64. – Narsius kritisiert neben fehlender Vernunft und Gleichbehandlung belanglose Wortgefechte mit abwesenden Gegnern und den Mangel an theologisch fundierten Diskussionen (258-62).

119 *Apol.* B 3 r, 270-76: *Itaque nihil boni amplius exspectans ab istâ Synodo, post Fatum canonizatum temerariâ eorum decisione, quae semper fuerunt Christianis, et etiamnum ipsâ Romana Ecclesiâ sunt ἀδιάφορα, post damnatos Remonstrantes et simul Confessionis Augustanae Socios (...), rectâ tandem me in Galliam contuli.* („Weil ich deshalb weiter nichts Gutes von dieser Synode erwartete, nachdem das Schicksal durch die überhastete Entscheidung darüber kanonisiert worden war, was für die Christen immer *Adiaphora* waren und selbst für die Römische Kirche heute noch *Adiaphora* sind, nachdem die Remonstranten und zugleich die Verbündeten der *Confessio Augustana* verurteilt worden waren (...), begab ich mich direkt nach Frankreich.“)

120 Wie sich im weiteren Verlauf des *Apologeticus* herausstellt, könnte dieses gemeinsame Verständnis in den Augen einiger Remonstranten die Basis für eine kirchliche Union beider Gruppen bilden – eine Ansicht, die auch Narsius vertrat; vgl. B I 3 I.

Reformierten und impliziert außerdem, dass jene sich von der Lehre des ursprünglichen und damit genuinen Christentums entfernt haben.

Da Narsius sich nicht durch seine Unterschrift zum Schweigen über die strittigen Punkte verpflichten wollte<sup>121</sup>, verließ er die Heimat und begab sich nach Frankreich, um dort sein in Leiden begonnenes Medizinstudium fortzusetzen.<sup>122</sup> Er war also nicht bereit, seine theologisch-dogmatischen Überzeugungen hintanzustellen, obwohl ihm dies einen Verbleib in den Niederlanden ermöglicht hätte. Im Nachbarland schwieg er ebenfalls nicht, sondern tat reformierten und sogar streng reformierten Professoren, Juristen und Pastoren seine Ansichten kund.<sup>123</sup> Dennoch habe er sich stets um Frieden bemüht.<sup>124</sup> Auf seiner Heimreise anno 1620 passierte Narsius die remonstrantischen Exilorte Antwerpen und Waalwijk in den Spanischen Niederlanden. Im *Apologeticus* gesteht er, das Schicksal der Exulanten habe ihn betrübt und er wolle seine Freundschaft zu ihnen unter keinen Umständen leugnen, weil er überzeugt sei, ihr Gewissen habe sie zu ihren Taten und Ansichten veranlasst.<sup>125</sup> Er klagt auch die Durchsetzung und Ahndung des Gottesdienstverbotes an, wovon er bei seiner Rückkehr erfahren habe.<sup>126</sup> Trotz der gefährlichen Umstände nahm er mit Anhängern der Glaubensgemeinschaft Kontakt auf, ermutigte sie, bei ihrer Meinung zu bleiben, führte Gottesdienste durch und legte ihnen nahe, um göttliche Hilfe zur Veränderung der Umstände zu beten.<sup>127</sup> Darüber hinaus verbreitete er remonstrantische Schriften im Ausland, beispielsweise in Frankreich und auf der Frankfurter Buchmesse.<sup>128</sup> Sein Engagement zugunsten der verurteilten Gruppe war wohl so groß, dass man 1621 auf der südholändischen Provinzialsynode in Rotterdam darüber beratschlagte, wie man mit diesem schädlichen Verfechter der Remonstranten umgehen und ihn endlich zur Unterzeichnung der Stillstandsakte bringen sollte.<sup>129</sup> Narsius leistete durch seine Unterstützung der Gläubigen also Widerstand gegen die Anordnungen der orthodox-reformierten Obrigkeit.

---

121 Vgl. Brandt 1704, 526.

122 Die meiste Zeit verbrachte er in Caen (Normandie), denn für längere Aufenthalte an anderen Orten reichte sein Vermögen nicht mehr aus; vgl. *Apol.* B 3 v, 326 ff.

123 Vgl. *Apol.* B 3 r – B 4 r, 271-339.

124 *Apol.* B 4 r, 340-44: *Commendabunt, scio, aequitatem meam et pacis studium quotquot in Galliâ me noverunt, etiam Reformatissimi, nisi conscientiae vim inferendo deformare sese volent. Libere quidem sententiam professus sum, et narravi quae in Synodo desiderabam, sed non citra moderationem et aequitatem.* („Ich weiß, es werden alle, die mich in Frankreich kennen, sogar die Reformiertesten, meine Billigkeit und meine Friedensbemühung empfehlen, es sei denn, sie wollen sich entstellen, indem sie ihrem Gewissen Gewalt antun. Ich habe zwar freimütig offen meine Meinung verkündet und erzählt, was ich bei der Synode vermisste, aber nicht jenseits von Mäßigung und Billigkeit.“)

125 Vgl. *Apol.* B 4 r, 345-52.

126 Ein Beispiel verarbeitet er in seinem Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava*; vgl. B I 4a II, Abs. II 2.4.

127 Vgl. *Apol.* B 4 v, 368-75.

128 Vgl. *Apol.* C r, 427-30. – Auf der Buchmesse verkaufte er unter dem Pseudonym Hans van der Ast. Er soll sogar trotz des ausdrücklichen Verbotes der Regierung Bücher innerhalb der Niederlande verbreitet haben; vgl. Brandt 1704, 526.

129 Ibid.

Dass man ihn schließlich am 26. März 1622 in seinem eigenen Haus verhaftete, war allerdings ein Zufall, denn eigentlich vermutete man dort einen anderen Prediger.<sup>130</sup> Obwohl die dabei konfiszierten Bücher weder ihn noch andere Remonstranten belasteten<sup>131</sup>, führte das Rotterdamer Gericht nach zwei Wochen Untersuchungshaft ein Verhör durch und sperrte ihn daraufhin ohne ordentlichen Prozess und sogar ohne Urteilsverkündung erneut in den Kerker.<sup>132</sup> Als sich weitere neun Wochen später noch immer kein Fortschritt abzeichnete, hatte Narsius bereits das Vertrauen in die Rechtschaffenheit der Richter verloren und plante seine gewaltfreie Flucht, die ihm am 13. Juni mit Hilfe seiner Frau Cornelia glückte.<sup>133</sup> Über sie hielt er in der nächsten Zeit Kontakt zu den Behörden, um seinen Urteilsspruch zu erhalten, denn aufgrund des Vertrauensverlustes wollte er nicht mehr persönlich erscheinen.<sup>134</sup> Er erhielt ihn nicht, und da sich die Angelegenheit immer länger hinziehe, vergrößere sich nicht nur der Verlust seines Vermögens, sondern auch der Schaden an seinem guten Ruf.<sup>135</sup>

Aus dieser Feststellung lassen sich also zwei ebenso existenzielle wie ausschließlich praktische, personenbezogene Bedürfnisse ableiten: erstens die Verbesserung der finanziellen Situation und zweitens die Rehabilitierung der Person. Die folgenden Analysen sollen einerseits ermitteln, inwiefern beide Aspekte die im Exil entstandene Dichtung des bekennenden Remonstranten Johannes Narsius und seinen darin sichtbaren Umgang mit fremdkonfessionellen Adressaten entscheidend geprägt haben. Da ihm die Inhalte der remonstrantischen Lehre während seiner Predigertätigkeit und sogar in den unsicheren, gefährlichen Zeiten nach der Dordrechter Synode offensichtlich sehr am Herzen lagen, stellt sich andererseits die Frage, ob er sie in der Fremde – oder zumindest von der Fremde aus – weiterhin zu vermitteln und zu verteidigen versucht.

Was sein Verhalten vor dem Exil betrifft, kann abschließend also festgestellt werden, dass sich kaum Beispiele für Pragmatismus oder Opportunismus finden lassen. Eine Ausnahme stellt die Entscheidung zur Vertiefung des Medizinstudiums dar, doch auch sie führte nicht dazu, dass er seiner Heimat nach dem Erlass der Dordrechter Canones den Rücken kehrte oder die praktische Ausübung von Predigertätigkeiten vollends aufgab.

---

130 Ders. 1704, 704.

131 Ders. 1704, 704 f.

132 Vgl. *Apol.* A 3 v, 20-25.

133 Vgl. *Apol.* A 3 v, 29-50.

134 Vgl. *Apol.* A 3 v, 51-54.

135 *Apol.* A 4 r, 60 ff.: *Atque ita de die in diem, de mense in mensem res protrahitur, non tantum cum rei familiaris, sed et studiorum atque honoris mei dispendio.* („Und so wird von Tag zu Tag, von Monat zu Monat die Sache in die Länge gezogen, nicht nur zum Schaden meines Vermögens, sondern auch meiner Studien und meiner Ehre.“)

## B: Analyse der Exilgedichte

### I. 1622–23: Lutheraner und orthodoxe Reformierte

In den ersten knapp zwölf Monaten seines Exils veröffentlichte Johannes Narsius Gedichte, die sich hauptsächlich an Lutheraner aus seinen jeweiligen Aufenthaltsorten richteten. Allerdings wendet er sich jeweils einmal auch an die noch in den Niederlanden lebenden Remonstranten sowie an die orthodox-reformierten Rotterdamer Stadtväter. Die Werke der ersten Exilphase entstanden also einerseits vor den aktuellen religionspolitischen Hintergründen im monokonfessionell lutherischen Norddeutschland beziehungsweise Königreich Dänemark, andererseits bezogen sie sich teilweise auf die vergangenen binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in seiner alten Heimat.

#### 1. *Auspicium Fredericopolis: Freie Völker in Friedrichstadt*

##### I. Historische Hintergründe

Nachdem es Narsius am 13. Juni 1622 mit Hilfe einer List gelungen war, aus dem Gefängnis in Rotterdam zu fliehen<sup>136</sup>, erreichte er zunächst das Maasland. Dort spürten ihn allerdings Anfang Juli desselben Jahres Delegierte der Generalstaaten auf, als er bereits im Begriff war, seine Heimat zu verlassen. Sich selbst konnte er zwar retten, aber Schriften und anderes Gut gingen verloren.<sup>137</sup> Daraufhin reiste der Flüchtling schließlich in die 1621 gegründete remonstrantische Kolonie Friedrichstadt a.d. Eider, wo er sich in Gesellschaft bekannter Remonstranten wie Conrad Vorstius<sup>138</sup>, Nicolaus Grevinchovius (gest. 1632)<sup>139</sup> und Johannes Grevius (1584–1622)<sup>140</sup> befand.<sup>141</sup>

---

136 Den Ausbruch schildert er ausführlich in der 1623 erschienenen Prosaschrift *Apologeticus*; vgl. *Apol.* A 3 v, 29-50.

137 Vgl. *Apol.* C 2 r, 501-505.

138 Zu Vorstius vgl. grundlegend A II. – Des Sozinianismus verdächtig, floh er aus den Niederlanden und wurde am 19. Juli 1622 von Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf zum Hoftheologen ernannt; vgl. Sutter 2012, 64. Allerdings verstarb er bereits am 29. September desselben Jahres in Tönning. Ort und Datum nennt der in Friedrichstadt ansässige Remonstrant Johannes Grevius in seinem Brief an Narsius vom 5. Oktober 1622 (vgl. Limborch 1704, 684). Der von Sutter (2012, 64) irrtümlicherweise als Todestag angegebene 9. Oktober könnte der Tag der Beerdigung gewesen sein. Ebenso dürfte er den Sterbeort mit dem Beerdigungsort Friedrichstadt verwechselt haben.

139 Grevinchovius, Mitbegründer der Remonstrantischen Bruderschaft im Antwerper Exil, führte mit Herzog Friedrich III. die Gespräche über die religiösen Zugeständnisse an die Remonstranten; vgl. Sutter 2012, 32 und 63.

140 Grevius verfasste während seiner glaubensbedingten Haft in Amsterdam (ab 1620) ein Werk gegen die Anwendung der Folter in Kriminalprozessen. Im Oktober 1621 glückte ihm die Flucht; vgl. „Grevius (Johannes) of de Greve“, in: van der Aa 7 (1862), 409 f.

141 Vgl. Johannes Möller: *Isagoges ad Historiam Chersonesi Cimbricae Pars Secunda sive Introductio ad Historiam ejus Ecclesiasticam, et Literariam Universalem*, Hamburg 1692, 109 f. – Wie lange Narsius sich dort aufhielt und ob er zunächst nach Friedrichstadt oder nach Hamburg reiste, kann nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden. Dafür, dass die Kolonie sein erster Aufenthaltsort im Exil war, spricht der bereits erwähnte Brief von Grevius (vgl. Anm. 138). Daraus geht hervor, dass Narsius bereits abgereist war, als Vorstius Ende September seine letzten Tage verlebte (vgl. Limborch 1704, 684). In Hamburg erschien dann am 20. November 1622 das Gedicht *Naufragium*

Er bemühte sich – trotz seines Engagements zugunsten der Erarbeitung einer remonstrantischen Bekenntnisschrift – jedoch nicht, seine theologische Arbeit dort wieder aufzunehmen.<sup>142</sup> Stattdessen betätigte er sich als Arzt und außerdem als Verfasser der bezahlten poetischen Auftragsarbeit<sup>143</sup> *Auspicium Fredericopolis* (s.u.).

Hinter der Gründung Friedrichstadts standen in der Hauptsache die ökonomischen Interessen des Herzogs Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf, der der Stadt auch ihren Namen gab.<sup>144</sup> Um den gestiegenen Ausgaben des Herzogtums mit einer Stärkung des Handels und somit größeren Steuereinnahmen begegnen zu können, beschloss er, im Austausch für Privilegien religionspolitischer, juristisch-verwaltungstechnischer und wirtschaftlicher Art arbeitsame und wohlhabende Glaubensflüchtlinge anzusiedeln.<sup>145</sup> Konkrete Anregungen, sich in dieser Sache speziell an die Remonstranten zu wenden, erhielt er vom Niederländer Willem van den Hove (1568–1647), der sich 1619 aus kaufmännischem Interesse nach Holstein begeben hatte, weil er die soeben gestattete Gründung der Kolonie vorantreiben wollte.<sup>146</sup> Für die künftigen Siedler stand dagegen vor allem die gefahrlose Ausübung ihrer Religion im Vordergrund, da sie diese – im Gegensatz zu guten Handelsmöglichkeiten – in ihrer Heimat seit der Dordrechter Synode vermissten.<sup>147</sup> Die remonstrantischen Kolonisten waren in Friedrichstadt jedoch nicht unter sich. Von Beginn an ergab sich ein bikonfessionelles Verhältnis mit Anhängern des Luthertums, weil diese als Einwohner der Nachbargemeinden in der neuen Stadt Arbeit suchten und oftmals von den

---

*Pulveris Hamburgi* (vgl. B I 2 I). Aus Gründen der Stringenz und größeren Übersichtlichkeit werde ich bei der Analyse der relevanten Gedichte nicht jeweils zwischen Hamburg und Friedrichstadt wechseln, auch wenn Narsius eventuell zwischen beiden Orten hin- und hergereist sein sollte. In der Hansestadt war er auch nach 1622 noch poetisch aktiv. Daher wähle ich die remonstrantische Kolonie als Ausgangspunkt meiner chronologischen Darstellung.

142 Grevius reagiert in seinem Brief an Narsius auf dessen Vorwürfe, dass die Erarbeitung nicht voranginge und dies auch den Hamburger Remonstranten missfalle (Limborch 1704, 684): *Sed literae tuae quam horrendae! solaecismos, errores nobis impropert, neglectas confessiones; non satisfactum amicis Hamburgensibus.* – Vorstius hätte die theologischen Aufgaben übernehmen sollen, wäre er nicht so früh verstorben (vgl. Sutter 2012, 64).

143 Vgl. Richard Hoche: „Narsius, Johannes“, in: *ADB* 23 (1886), 256.

144 Damit kann Friedrich III. zu den frühneuzeitlichen Landesherren gezählt werden, die vorausschauend genug waren, „(...) die Fähigkeiten und den bekannten Fleiß der religiösen Minderheiten für den Ausbau ihres frühmodernen Territorialstaates zu nutzen.“ (Heinz Schilling: *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, München 2004, 108.)

145 Vgl. Norden 2005, 7 und ders.: „Legenden und Wirklichkeit. Eine überfällige Revision der gängigen Geschichtserzählungen über Friedrichstadt“, in: Ders. (Hrsg.): *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Heft 76, Friedrichstadt 2008, 36. – Zu den Privilegien gehörten unter anderem freie Religionsausübung, Bildung einer eigenen Stadtregierung nach niederländischem Vorbild, die Wahrung niederländischer Rechtsgewohnheiten und eine zwanzigjährige Steuerimmunität; vgl. Sutter 2012, 84 und Norden 2008, 46. Weitere ökonomische Vorteile nennen ausführlich Sutter 2012, 53 f. und Schmidt 1921, 13.

146 Vgl. Gerard van Loon: *Beschryving der Nederlandsche Historipenningen ...*, Bd. II.1., 's- Gravenhage 1726, 111; Schmidt 1921, 9 und Norden 2005, 8.

147 Für die Gewährung dieser Privilegien engagierte sich die Remonstrantische Bruderschaft; vgl. Sutter 2012, 63. Der rasche Bau der remonstrantischen Kirche in Friedrichstadt – sie entstand bereits 1624 – zeigt die Bedeutung der freien Religionsausübung für die Siedler selbst; vgl. Norden 2005, 49 f.

fremden Kaufleuten angestellt wurden.<sup>148</sup> Die Anwesenheit der anderskonfessionellen Einwanderer in ihrer Enklave sorgte allerdings ebenfalls für starke Spannungen mit dem monokonfessionell lutherischen Umfeld, die von Vorbehalten gegen die andere Glaubensrichtung, von Konkurrenzdenken, Sozialneid und ganz allgemeiner Xenophobie hervorgerufen wurden.<sup>149</sup> Die konfessionell bedingte Ablehnung ging dabei vor allem von der ländlichen Geistlichkeit und dem Gottorfer Hof aus.<sup>150</sup> Auch in der neuen Heimat waren die ausgewanderten Remonstranten *de facto* also Konflikten mit einer Personengruppe ausgesetzt, die in ihrer unmittelbaren räumlichen Umgebung die Mehrheit bildete oder sogar – wie der Hof – über einen großen Machtbereich verfügte.

Um zugunsten der wirtschaftlichen Entwicklung Friedrichstadts dennoch möglichst viele Landsleute mit ihren Familien zur Übersiedlung nach Holstein zu bewegen, verfasste der Kaufmann van Wedde auch ein propagandistisches Begleitschreiben, das mit einem herzoglichen Oktroi in die Niederlande gelangte.<sup>151</sup> Es versprach den Menschen ideale Lebensbedingungen in der Kolonie, wobei der Schwerpunkt der Werbeschrift klar auf den ökonomischen Aspekten der Gründung lag.<sup>152</sup> Zusätzlich gab er auch volkssprachliche und lateinische Gedichte in Auftrag, „(...) die zur Kolonisation ermuntern und die Bedenken der Holländer zerstreuen sollten (...)“<sup>153</sup>. Zu den frühesten Werbeaktivitäten für Friedrichstadt zählt der in den Niederlanden veröffentlichte Einblattdruck von 1622, der unter dem Titel *Auspicium Fredericopolis* drei entsprechende Gedichte von Johannes Narsius enthält.<sup>154</sup> Weil er dafür trotz des ausschließlich niederländischen Publikums nicht seine Muttersprache, sondern Latein wählte, sollte sich diese Werbung hauptsächlich an die gebildeten Remonstranten richten. Die Gedichte weisen jeweils unterschiedliche Längen und

---

148 Vgl. ders., 19. – Die zunächst außerdem geplante Ansiedlung von Mennoniten – hauptsächlich Gerber, Weber und Kürschner, die aus dem Herzogtum Jülich vertrieben worden waren – konnte der orthodox-lutherische Hof zu Gottorf allerdings bis in das Jahr 1623 hinauszögern; vgl. Schmidt 1921, 13; Norden 2005, 13 und Sutter 2012, 66 f.

149 Schmidt (1921, 17) beschreibt die Angst vor Konkurrenz im Fall der Orte Tönning und Husum. Sutter (2012, 52 f.) zufolge waren die bereits bestehenden Städte verärgert über die bevorzugte Behandlung der Kolonie: „Diese Städte sahen die wirtschaftlichen Privilegien und Ausnahmeregelungen, die den neuen Siedlern angeboten wurden, als unfairen Wettbewerb an.“ – Zu Sozialneid und Xenophobie vgl. außerdem Norden 2005, 20 und ders. 2008, 50 f.

150 Vgl. Norden 2005, 20. – Gerade der orthodox-lutherische Kreis um die Mutter des Herzogs hatte sich von Anfang an darum bemüht, die Ansiedlung der Remonstranten in Holstein zu verhindern; vgl. Schmidt 1921, 10 f.; Sutter 2012, 26; Norden 2005, 19. Dementsprechend wollte Friedrich III. den Remonstranten nicht zugestehen, überall in seinem Herzogtum Gottesdienste abhalten zu dürfen, „(...) um, wie er sagte, unnötige Streitereien mit Geistlichen und Laien, die weniger aufgeschlossen waren, zu vermeiden.“ (Sutter 2012, 63)

151 Vgl. Schmidt 1921, 12 und 14. – Van Wedde hat sogar die erste Version des Oktrois abgefasst; vgl. Sutter 2012, 50.

152 Vgl. Schmidt 1921, 15 f.

153 Ders., 14.

154 Vgl. Sutter 2012, 83 und Schmidt 1921, 13 f. – Sutter (ibid., Anm. 173) nennt in diesem Zusammenhang auch die niederländische Gedichtsammlung *Vermaeninge aen de Oprechte Hollanders tot Opbouwving van Frederickstat*. Diese hat sich in derselben Dokumentensammlung erhalten, in der auch Narsius' Gedichte über Friedrichstadt enthalten sind, nämlich im Dokument Nr. 5499 der Abteilung 7 im Landesarchiv Schleswig. Es ist wahrscheinlich, dass der Einblattdruck *Auspicium Fredericopolis* in den Niederlanden gedruckt wurde, da in Friedrichstadt ein knappes Jahr nach der Gründung vermutlich noch keine eigene Druckerei vorhanden war.



metrische Gestaltungsformen auf. Allerdings stellen das Epigramm *Aliud* und die Prosopopöie *Urbis Prosopopoeia* hauptsächlich eine pointierte Zusammenfassung des im jambischen Trimeter verfassten Hauptgedichtes *Auspicium Fredericopolis* dar.<sup>155</sup>

Vor dem Hintergrund der real existierenden Unwegbarkeiten in der lutherisch dominierten Fremde soll die folgende Analyse zunächst erörtern, mit Hilfe welcher Argumente und rhetorischer Strategien Narsius die potenziellen neuen Kolonisten in diesem Hauptgedicht von einer Übersiedlung nach Friedrichstadt zu überzeugen versucht. Dabei ist besonders sein argumentativer Umgang mit der *de facto* binnenkonfessionellen und damit möglicherweise konfliktreichen Situation vor Ort von Interesse. Zweitens stellt sich die Frage, inwiefern der Dichter auf die orthodox-reformierten Antagonisten der Remonstranten eingeht, deren Verhalten das Verlassen der Heimat ja nicht nur attraktiv, sondern teilweise sogar nötig werden ließ: Sich lobend über die junge Kolonie zu äußern, ohne auf den Grund ihrer Existenz einzugehen, würde sich schwierig gestalten. Obwohl es angesichts seiner persönlichen schlechten Erfahrungen mit der orthodox-reformierten Unterdrückung auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig erscheinen mag<sup>156</sup>, ergab sich für Narsius aus dem Umgang mit den binnenkonfessionellen Rivalen tatsächlich eine grundsätzliche Schwierigkeit. Nach eigener Aussage im prosaischen *Apologeticus* differenziert er nämlich zwischen denjenigen Reformierten, die Vorlauf, Ablauf und Konsequenzen der Dordrechter Synode billigen, und denen, die diese entschieden ablehnen. Da letztere eigentlich fromm und rechtschaffen seien, könne er mit ihnen sehr wohl in Frieden leben.<sup>157</sup> Im Fall der orthodox-reformierten Synodalen sieht er allerdings geringe Chancen, jemals zu einer gemeinsamen Lehre zurückzukehren, es sei denn, sie sollten ihr Wesen ändern.<sup>158</sup> Es wird daher auch zu beobachten

---

155 Zur Funktion des Metrums im Sinne der Überzeugungskraft des Gedichtes vgl. B I 1 II. – Deshalb sollen die beiden Kleingedichte im folgenden nur zur Ergänzung der Aussagen des Hauptgedichtes herangezogen, aber nicht eigens näher untersucht werden.

156 Diese war letztlich sogar für sein Exil verantwortlich; vgl. A II 2.

157 *Apol. C 2v, 523-31: Interim hoc lubens declaro, ac sponte meâ, (...) non tamen negare me, esse inter Reformatos etiam quam plurimos, qui errore & impetu inconsiderato peccantes, aliàs probi sunt & pii (...): cum quibus ego pacem Christianam colere nunquam recusavi, neque etiamnum recuso, modo non per omnia Synodi Dordraceniae iniquitates, earumque effectus crudeles, pari immanitate approbent.* („Indessen erkläre ich dies gern und freiwillig, (...) dass ich trotzdem nicht leugne, dass es unter den Reformierten sogar sehr, sehr viele gibt, die aufgrund eines unbedachten Irrtums und Antriebs fehlgehen, aber ansonsten rechtschaffen und fromm sind (...): mit ihnen den christlichen Frieden zu pflegen, habe ich niemals abgelehnt, und ich lehne es auch jetzt nicht ab, nur vorausgesetzt, dass sie die Ungerechtigkeiten der Dordrechter Synode in allen Bereichen und deren grausame Wirkungen mit gleicher Unmenschlichkeit nicht gutheißen.“) – In diesem Sinne hatte Narsius zuvor bereits erwähnt, dass er während seines Aufenthaltes in Frankreich ein freundschaftliches, friedliches Verhältnis zu den dortigen Reformierten gepflegt habe; vgl. *Apol. B 3 v f., 326-44.*

158 *Apol. C r, 416-22: Tamen aequioribus nonnullis Reipub[licae] moderatoribus occasionem forte daret cogitandi de componendis piè in commune bonum Reipub[licae] fluctibus: praesertim quum videant spem aut nullam planè esse, aut perexiguam, fore, ut Remonstrantes cum Synodicis, à quibus ejecti sunt, quamdiu genium hi non mutant, ad communia usque sacra in gratiam redire studeant.* („Trotzdem gäbe man einigen billigeren Staatslenkern vielleicht die Möglichkeit, über die fromme Vereinigung der Strömungen zum gemeinsame Wohl des Staates nachzudenken: besonders, weil sie sehen, dass es offensichtlich entweder gar keine oder sehr geringe Hoffnung gibt, dass sich die Remonstranten gemeinsam mit den Synodalen, von denen sie hinausgeworfen wurden, bemühen werden, sich hinsichtlich gemeinsamer religiöser Grundsätze zu versöhnen, solange diese ihre Wesensart nicht ändern.“)

sein, ob sich diese Differenzierung ebenfalls im Werbegedicht *Auspicium Fredericopolis* findet oder ob Narsius alle Reformierten in Abgrenzung zu den Remonstranten kritisiert und diese Kritik eher auf inhaltlichen theologisch-dogmatischen oder gesellschaftspolitischen Aspekten beruht.

## II. *Auspicium Fredericopolis*

Das Hauptgedicht *Auspicium Fredericopolis* besteht aus 52 Versen in jambischen Trimetern. Da die Werbung in großer Nähe zur panegyrischen Textgattung des Städtelobs steht, kann sie anhand dreier gattungsspezifischer Topoi in entsprechend viele Sinnabschnitte gegliedert werden: Auf die Darstellung innenpolitischer Harmonie (V. 1-20) folgen eine topographische Schilderung inklusive der sich aus der Topographie ergebenden wirtschaftlichen Möglichkeiten (V. 21-36) sowie zum Abschluss das Lob auf die weltliche Obrigkeit (37-52).<sup>159</sup> Den Werbeaspekt unterstreicht auch die Wahl des Metrums, das aufgrund seiner Nähe zur gesprochenen Alltagssprache der traditionellen Sprechers des Dramas ist.<sup>160</sup> So erhält das Gedicht den Charakter eines persönlichen Gesprächs. Es soll also hauptsächlich auf einer zwischenmenschlichen Vertrauensbasis zwischen dem Sprecher und dem Leser im Sinne des *movere* überzeugen. Dazu trägt auch die Tatsache bei, dass dem gesamten Einblattdruck keine spezielle Widmung vorangestellt ist: So wendet sich sein Inhalt an jeden einzelnen remonstrantischen Rezipienten gleichermaßen und macht ihn zum lyrischen Du, das in einem vertraulichen, nämlich nur an ihn gerichteten Dialog einen gutgemeinten, wohlwollenden Ratschlag erhält. Wie der im Titel verwendete Begriff *Auspicium* andeutet, handelt es sich dabei um eine positive Voraussage für die Zukunft und darüber hinaus den herzoglichen Schutz der neu gegründeten Stadt.<sup>161</sup> Die Aussicht, etwas über die Erfolgsaussichten der Kolonie – und damit auch

---

159 Zu den Topoi des Städtelobs vgl. B I 2 I. – Die zweite und dritte Auflage des Gedichtes (beide 1623) enthalten eine Widmung an den Friedrichstädter Statthalter Adolphus van de Wael (gest. um 1636; vgl. dazu „Waal (Adolph van de)“, in: van der Aa 20 (1877), 3). Sie lautet: *Ad Nobilissimum Doctissimumque D[omi]n[um]. / D[omi]n[um]. Adolphum van den Wael, Dominum in Moersbergen etc. / Nascentis Urbis designatum (quod Deus / benè vertat) Gubernatorem ac / Nutritium (Laus A 4 r; Prodr. E v)*. Außer einer kleinen Änderung im Kurzgedicht *Aliud* blieb der Wortlaut unverändert; vgl. Anm. 172. Hier hat Narsius das Werbegedicht durch die Widmung an van de Wael ganz pragmatisch zu einem Städtelob umfunktioniert, um sich ohne Mehraufwand einem weiteren Adressaten empfehlen zu können.

160 Diese Ansicht vertritt bereits Aristoteles in seiner Rhetorik; vgl. Richard Hunter: „Hellenismus“, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hrsg.): *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart und Leipzig 1997, 254. Entsprechend bescheinigt auch Horaz in der *Ars Poetica* dem jambischen Trimeter die größte Eignung für dialogische Sprechpartien (vgl. *Ars* 80 ff.).

161 Vgl. *Thesaurus Linguae Latinae (TLL)* „auspicium“ I 1, 2.1542.82. Dass es sich um eine dezidiert positive Voraussage handelt, bestätigt auch ein Blick auf das Ende des Gedichtes (V. 51 f.): *Sic laeta nunquam deerit admiratio, / Ac fausta Civitatis Ominatio*. („So werden niemals die fröhliche Bewunderung / und die glückverheißende Vorhersage für die Gemeinde fehlen.“) – Die Umdeutung des Begriffes im Sinne von „Schutz“ (vgl. ders. „auspicium“ II, 2.1547.15 und III, 2.1548.29-32) ergibt sich aus dessen Verwendung in den Kurzgedichten *Aliud* (V. 5) und *Urbis Prosopopoeia* (V. 2). In letzterem heißt es beispielsweise (V. 1 f.): *Eydera me firmat salsis, Trena dulcibus undis: / Sed magis auspicium, Dux Frederice, tuum*. („Die Eider befestigt mich mit salzigen, die Treene mit süßen Wellen: / aber mehr [sc. festigt mich], Herzog Friedrich, Dein Schutz.“)

der Kolonisten – zu erfahren, weckt die Neugier des Lesers, sodass er sich die folgende Werbung durchlesen wird.

**Grundlegende Strategie: Entaktualisierung beziehungsweise Antikisierung von Sachverhalten** Die im folgenden zu untersuchenden Äußerungen über das Zusammenleben von Siedlern und Einheimischen (I) sowie über die niederländische Obrigkeit (II) weisen eine gemeinsame grundlegende Argumentationsstrategie auf, nämlich die Entaktualisierung beziehungsweise Antikisierung von Sachverhalten. Sie bietet drei Vorteile: Erstens suggeriert die Herauslösung aus dem aktuellen Kontext die lang etablierte Gültigkeit des Sachverhaltes durch Kontinuität, was der Überzeugungskraft zugute kommt. Zweitens – und das ist für die Vermittlung zwischen zwei Glaubensrichtungen von großer Bedeutung – ist die präkonfessionelle Ära der Antike frei von konfessionell bedingten Konflikten. Für die Anhänger nun rivalisierender Konfessionen stellt sie einen zeitlich entrückten und damit neutralen Boden dar, dessen gemeinsames kulturelles Erbe alle Erben miteinander verbindet und der eine unbelastete Begegnung derselben problemlos ermöglicht. Entsprechend eignet sich die lateinische Sprache besonders gut als Medium, weil auch sie weder regional noch konfessionell als eigentümlich beansprucht werden kann. Drittens sorgt die große zeitliche Distanz im Fall kritischer oder spitzer Äußerungen dafür, dass deren verletzendende Wirkung deutlich abgeschwächt wird. Narsius ist dabei nicht der erste frühneuzeitliche Dichter, der diese Strategie nutzt, um sich in einer Zeit religionspolitischer Spannungen möglichst ungefährdet über zeitgenössische religionspolitische Begebenheiten äußern zu können.<sup>162</sup>

Dass es sich um die argumentative Grundlage des *Auspicium Fredericopolis* handelt, ist daran erkennbar, dass der Exulant die Entaktualisierungsstrategie bereits in den exponierenden drei Versen anwendet, indem er den nicht näher definierten Leser mit einem Wanderer gleichsetzt (V. 1 ff.): *Audi, Viator, quisquis inter Eyderam, / Trenamque<sup>163</sup> fluvios nobilem stupens vides / Exurgere urbem. (...).*<sup>164</sup> Dies entspricht einem gängigen antiken Motiv im Zusammenhang mit Grabinschriften.<sup>165</sup> Weil hier aber eine Entstehung beobachtet wird und eben kein Untergang, wie

---

162 Diese Strategie des bewussten ‚Vergessen-Machens‘ heikler politischer Umstände durch Entaktualisierung findet sich beispielsweise auch in frühneuzeitlichen Dramen in England und Frankreich; vgl. dazu Richard Wilson: „Too Long for a Play. Shakespeare and the Wars of Religion“, in: Karremann, Zwierlein und Groote 2012, 41-62 und Andrea Frisch: „Caesarean Negotiations. Forgetting Henri IV’s Past after the French Wars of Religion“, in: Diess., 63-80.

163 Der Erstdruck enthält die Schreibweise *Trenamque*, die in den späteren Auflagen zu *Threnamque* korrigiert wird.

164 „Höre, Wanderer, wer auch immer Du bist, der Du zwischen / den Flüssen Eider und Treene staunend eine edle / Stadt sich erheben siehst. (...).“

165 Vgl. Andreas Zajic: *"Zu ewiger gedächtnis aufgericht". Grabmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs*, Wien u.a. 2004, 255 und Ludwig A. Haßler: *Der Wandler unter den Gräbern. Eine Sammlung von tausend Grab- und Inschriften in mehreren Sprachen von allerlei In- und Gehalt*, Gmünd 1819, VIII. – Eine häufig verwendete Formel lautete dementsprechend *Siste gradum, Viator* (ibid.).

ihn eine solche Inschrift erwarten ließe, deutet Narsius das Motiv in seinem Sinne wirkmächtig um: Friedrichstadts Gründung – und alles, was das Gedicht im folgenden diesbezüglich schildert – wird so in den oben beschriebenen konfessionsneutralen Raum der Antike verlegt.

## I. Zum Zusammenleben von Siedlern und Einheimischen

### Volkstypische Gemeinsamkeiten: Ethnisierte Darstellung und einprägsame Stereotype

Vor dem anfangs vorbereiteten entaktualisierenden Hintergrund charakterisiert der Dichter zunächst die Immigranten (V. 4 ff.): *Honesta gens hanc condit, et justi tenax, / Pars Batavorum mascula, aequis jussibus / Parere gnara, servitutis nescia.*<sup>166</sup> Wie die Begriffe *gens* (V. 4) und *Batavi* (*Batavorum*, V. 5) zeigen, erfolgt die Beschreibung in einem mit der Illusion kompatiblen antik-ethnischen Kontext. Besonders der Terminus *gens* bietet dem Dichter zwei bedeutende Vorteile, die dafür sorgen, dass er ihn auch in anderen Gedichten nach Art eines Motivs verwendet<sup>167</sup>: Aufgrund seiner etymologischen Ableitung impliziert der Begriff, dass alle hier genannten Attribute den niederländischen Gründern angeborne, unveränderliche und für ihr Volk typische Wesensmerkmale sind.<sup>168</sup> Die Bezeichnung *gens* eignet sich demnach gut zur Erschaffung einprägsamer, die Überzeugungsarbeit erleichternder Stereotypen.<sup>169</sup> Zweitens kann sie im antiken Verständnis auch auf eine Glaubensgemeinschaft verweisen.<sup>170</sup> So ist die Abgrenzung verschiedener konfessioneller Gruppen voneinander möglich, ohne dass Narsius dabei explizit auf den Aspekt unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeiten eingehen müsste, obwohl dieser die Abgrenzung eigentlich erst erfordert<sup>171</sup>: Schließlich würde es seiner Entaktualisierungsstrategie zuwiderlaufen, inmitten der antiken Illusion plötzlich direkten Bezug auf die aktuelle Existenz beziehungsweise einen Konflikt der werdenden Konfessionen zu nehmen.<sup>172</sup> Um der Gefahr des desillusionierenden Anachronismus

---

166 „Ein ehrenhaftes und am Gerechten festhaltendes Volk gründet sie, / der männliche Teil der Niederländer, billigen Befehlen / zu gehorchen kundig, der Sklaverei unkundig.“

167 Die Verwendung des Begriffes *gens* mit den hier geschilderten argumentativen Vorteilen wird im folgenden als ‚Motiv der *gens*‘ bezeichnet werden; vgl. B I 3 II (bes. Abs. I 1), B I 4a II (Abs. I 2) und B II 1e II.

168 Vgl. *TLL* „gens“ *init.*, 6.2.1842.73 ff. – Die als *gens* bezeichneten remonstrantischen Stadtgründer sind untereinander also beinahe so eng verbunden wie ein einziges Geschlecht; vgl. ders. I A 2a, 6.2.1845.78-1846.28. Dagegen verweist der Begriff *populus* nicht auf die Vorstellung biologischer Zusammengehörigkeit, sondern auf das Volk im juristischen und sozialen Sinne; vgl. ders. „1. *populus*“ *de not. et diff.*, 10.1.2714.53-71.

169 Teilweise verknüpft der Dichter diese Darstellung mit der dazugehörigen Vorstellung einer direkten biologischen Abstammung, die die Gründer oder prominenten Leitfiguren einer Glaubensgemeinschaft mit ihren Anhängern verbindet; vgl. dazu B I 3 II, Abs. II.

170 In diesem Sinne wurde es in der Antike beispielsweise von den Christen gebraucht; vgl. *TLL* „gens“ I A 5a, 6.2.1846.84-1847.10.

171 In Narsius' Fall handelt es sich dabei – wie hier – um die Abgrenzung der Remonstranten von den orthodoxen Reformierten. Anhand der Kontexte, in denen er das Motiv der *gens* gebraucht, wird deutlich werden, dass er es ausschließlich im Umgang mit den Reformierten verwendet. Für die entsprechenden Analysen vgl. Anm. 167.

172 Dies ist der Grund für die einzige inhaltliche Veränderung von der ersten zur zweiten Auflage (vgl. Anm. 159): In der ursprünglichen Fassung des Kurzgedichtes *Aliud* umschreibt Narsius die Gerechtigkeits- und Freiheitsliebe mit

zu entgehen, bezeichnet der Dichter die Gründer Friedrichstadts im gesamten Gedicht deshalb nie als Remonstranten, sondern stets als Niederländer beziehungsweise – im intendierten antiken Sinne – Bataver.

Im Verweis auf diesen antiken germanischen Volksstamm besteht ein weiteres gedichtübergreifendes Motiv, das Narsius' Teilhabe an populären zeitgenössischen Diskursen zeigt: die Identifikation der Remonstranten mit den glorreichen Ahnen, die sie in Abgrenzung von den Reformierten zum Stereotypen der ‚wahren‘ Niederländer macht.<sup>173</sup> Die Darstellung der Stadtgründer als *gens* verbindet er mit den Wesensmerkmalen der Freiheitsliebe (*servitutis nescia*, V. 6) und der Treue gerechter Herrschaft gegenüber (*aequis jussibus / Parere gnara*, V. 4 f.). So stehen sie ganz in der altherwürdigen Tradition der Bataver, wie sie der Historiker Tacitus in den *Historiae* sowie der *Germania* beschreibt<sup>174</sup> – Schlüsseltexte für die Entwicklung des positiven kollektiv-niederländischen Selbstbildes, das in der dortigen Literatur des 17. Jahrhunderts äußerst prominent war.<sup>175</sup> Um der Identifikation von Remonstranten und Batavern zusätzlich den Rang einer historisch fundierten Tatsache zuzuweisen, verweist auch die Wendung *justi tenax* (V. 4) auf antike Historiographie, nämlich das Werk des spätantiken Historikers Eutropius (4. Jh. n. Chr.).<sup>176</sup>

---

den Worten (*Al. 2*) [sc. *Batavae pars mascula*] *amans aequi, nescia ferre jugum*. („[sc. Der männliche Teil der Niederländer], der das Billige liebt und unkundig ist, das Joch zu tragen.“) Ab dem zweiten Druck lautet der entsprechende Vers: *inhumanum nescia ferre jugum*. („unkundig, das unmenschliche Joch zu tragen.“) Der Gerechtigkeitsinn ist nicht mehr Teil der Charakterisierung. Stattdessen betont das stark abwertende Attribut *inhumanum* den Schrecken und die Grausamkeit der religionspolitischen Unterdrückung (*jugum*) in den Niederlanden, für die die orthodoxen Reformierten verantwortlich sind. Dem Adressaten der zweiten Auflage, dem in Friedrichstadt ansässigen Remonstranten van de Wael, konnte ein solch vernichtendes Urteil über die Konsequenzen der Dordrechter Synode nur recht sein.

173 Diese Abgrenzung erfolgt allerdings nur implizit; s.u. Abs. II. – Solche Stereotypen begannen sich bereits im Mittelalter herauszubilden, verschärften sich jedoch mit Beginn der Neuzeit im Zusammenhang mit der dort stark vertretenen Reiseliteratur; vgl. dazu Winfried Schulze: „Die Entstehung des nationalen Vorurteils. Zur Kultur der Wahrnehmung fremder Nationen in der europäischen Frühen Neuzeit“, in: Wolfgang Schmale (Hrsg.): *Menschen und Grenzen in der frühen Neuzeit*, Berlin 2008, 36.

174 Vgl. Tac. *Germ.* 29. In den *Historien* (IV, 26, 32–33, 35–36, 58 ff. sowie V, 10–26) schildert Tacitus den Aufstand der Bataver gegen die Römer (68–70 n. Chr.). Beide Darstellungen förderten die Identifikation der glorreichen Vorfahren mit den frühneuzeitlichen Niederländern und damit die Entstehung eines positiven kollektiven Selbstbildes; vgl. Guillaume van Gemert: „Cherusker und Bataver. Zur Inanspruchnahme deutscher und niederländischer Nationalbildlichkeit bei Wilhelm Herchenbach“, in: Dieter Heimböckel und Uwe Werlein (Hrsg.): *Der Bildhunger der Literatur. Festschrift für E. Grimm*, Würzburg 2005, 169 f. – Zur Entwicklung des Selbstbildes vgl. auch Anm. 175.

175 Auf Grundlage der taciteischen Texte (vgl. Anm. 174) setzte bereits Erasmus von Rotterdam die freiheitsliebenden, treuen Bataver mit seinen Landsleuten gleich. Gerade im Zusammenhang mit der Befreiung von der spanischen Herrschaft gewann das identitätsstiftende Moment des Batavermythos in den Niederlanden stark an Bedeutung, und zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurden vor dem Hintergrund der batavischen Freiheitsliebe auch gesellschafts- sowie religionspolitische Verhältnisse diskutiert; vgl. van Gemert 2005, 175 f. – Entsprechend greift auch Narsius dieses in seiner Heimat so verbreitete Gedankengut in der Darstellung des binnenkonfessionellen Konfliktes im Hinblick auf die spanische Unterdrückung auf (vgl. Anm. 589). Außerdem ordnet er sich in der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* selbst dem positiven Stereotypen zu, wenn er schreibt (*Crisp.* 25 f.) *Si me tam vilem, vel captum mente putasti, / Errasti. In Batavos talia rara cadunt*. („Wenn Du mich für so schäbig oder geistig umnachtet gehalten hast, / hast Du Dich geirrt. Bei Batavern kommt so etwas selten vor.“)

176 Dort dient sie zur Charakterisierung des Kaisers Claudius (reg. 41–54 n. Chr.); vgl. Eutr. *Brev.* 9,11,2. – Eutropius wurde in Mittelalter und Früher Neuzeit sehr geschätzt und entsprechend stark rezipiert; vgl. Sven Günther: „Eutropius. Breviarum ab urbe condita“, in: Christine Walde (Hrsg.): *Die Rezeption der antiken Literatur*.

Dieser illusorischen antik-ethnisierenden Darstellung der Immigranten entspricht die Präsentation der Einheimischen (V. 13 ff.): *Simulque coëant Nationes liberae, / Holsatus hinc, Dithmarsus ac Sleswyckius, / Atque inde flos Batavicus non degener / (...)*.<sup>177</sup> Dass Narsius über die Konjunktion *atque* (V. 15) auch die zuvor als *gens* bezeichneten Niederländer den *Nationes* (V. 13) zuordnet, spricht für eine synonyme Verwendung der beiden ethnischen Begriffe.<sup>178</sup> Das bedeutet, dass auch im Falle der Einheimischen die Freiheit zu ihren volkstypischen, unveränderlich konstanten Wesensmerkmalen gehört (*Nationes liberae*, V. 13). So impliziert der Dichter, dass diese das harmonische Zusammenleben in Friedrichstadt nicht durch Ausübung irgendwelcher Zwänge gefährden werden, wie sie die Remonstranten in den Niederlanden erdulden müssen. Ein weiteres implizites, antik-literarisches Argument für die Harmonie birgt darüber hinaus die Formulierung *flos Batavicus non degener*, die als Bezugnahme auf Horazens 16. Epode verstanden werden kann: Die moralisch integren Siedler entsprechen dabei dem „besseren Teil“ (*meliora pars*)<sup>179</sup> des römischen Volkes, der vor dem Bürgerkrieg auf die Insel der Seligen flieht.<sup>180</sup> Und da sich die Einheimischen bereits in diesem idyllischen Refugium – der Kolonie Friedrichstadt, wie Narsius suggeriert – befinden<sup>181</sup>, müssen auch sie einer moralisch überlegenen Personengruppe angehören, der soziale Unruhen fern sind. Friedrichstadts geographische Nachbarn als Mitglieder unterschiedlicher Volksstämme einzeln aufzuzählen (*Holsatus, Dithmarsus, Sleswyckius*, V. 14) und damit eine bereits vorhandene freie, multiethnische Gemeinschaft zu suggerieren<sup>182</sup>, stärkt das Argument des sozialen Friedens zusätzlich.

---

*Kulturhistorisches Werklexikon*, Stuttgart und Weimar 2010, Sp. 279 f.

177 „Damit [sc. dort] freie Völker zusammenkommen, / von hier aus der Holsteiner, der Dithmarscher und der Schleswiger, / und von dort die niederländische Blüte, die nicht entartet ist.“

178 Diese Gleichsetzung hat durchaus antike Referenzen; vgl. *TLL* „gens“ II A 1b, 6.2.1848.66-81. – In den meisten Fällen sind die Begriffe jedoch unterschiedlich konnotiert: Während *gens* einen biologischen Zusammenhang suggeriert, verweist *natio* eher auf nicht-biologische Aspekte wie einen gemeinsamen lokalen Ursprung oder eine gemeinsame Sprache; vgl. ders. II A 1 *init.*, 6.2.1848.47-55 und *de not.*, 6.2.1843.24-36. Auch dieses Verständnis scheint bei der Darstellung der Einheimischen eine Rolle zu spielen (vgl. Anm. 182).

179 *Hor.* Ep. 16, 15.

180 Vgl. *ibid.* 41 f.

181 Auf die idyllische Landschaft geht der Dichter schließlich im zweiten Gedichtabschnitt explizit ein; vgl. V. 23-36.

182 Hier herrscht der beschriebene Bedeutungsunterschied zwischen *gens* und *natio* vor (vgl. Anm. 178). Allerdings verband die hier einzeln genannten *nationes* auch untereinander die gemeinsame Sprache (Niederdeutsch) – die dänischsprachigen Bewohner nördlich der Eider hätte Narsius wohl nicht als „Schleswiger“ (*Sleswyckii*), sondern als „Dänen“ (*Danii*) bezeichnet. Ebenso ersetzt der Dichter die friesische Volksgruppe durch die Dithmarscher, obwohl das Friesische auf Eiderstedt auch im 17. Jahrhundert noch präsent war. Dithmarscher und Holsteiner hatten außerdem einen gemeinsamen Ursprung im Stamm der Sachsen. Die zeitgenössisch unzutreffende Darstellung als in sich geschlossene, einzelne Volksstämme ist also der Antikisierungsstrategie geschuldet. Vgl. dazu Ommo Wilts: „Dänisch, Nordfriesisch, Hoch- und Niederdeutsch in Schleswig-Holstein. Zur Dynamik sprachlicher Entwicklungen in einem Mehrsprachenland“, in: Per Sture Ureland (Hrsg.): *Sprachkontakte im Nordseegebiet*, Tübingen 1978, 153 f. und Dirk Meier: „The North Sea Coastal Area. Settlement History from Roman to Early Medieval Times“, in: Dennis H. Green und Frank Sigmund (Hrsg.): *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge 2003, 54 f.

## **Gemeinsamkeiten im Charakter: Berufung auf allgemein anerkannte moralische Werte und Pointierung**

Auf Grundlage dieser ethnischen Stereotypen sollen schließlich die Harmonie ermöglichenden Gemeinsamkeiten mit den einheimischen Schleswig-Holsteinern betont werden, nämlich die Ähnlichkeiten der angeborenen, unveränderlichen Wesensart. Neben der bereits erwähnten Freiheitsliebe (*servitutis nescia*), der Loyalität (*aequis iussibus / Parere gnara*) und dem Gerechtigkeitssinn (*justi tenax*) zeichnen sich die remonstrantischen Siedler noch durch andere volkstypische Tugenden aus: Ehrenhaftigkeit (*Honesta gens*, V. 4) und Männlichkeit (*Pars mascula*, V. 5)<sup>183</sup>. Angesichts einiger Eigenschaften gibt es Überschneidungen mit den einheimischen Volksstämmen, denn auch diese sind aufrichtig, männlich und loyal (V. 16 f.): *Uterque rectus corde, uterque masculus, / Uterque justo fidus usque Principi.*<sup>184</sup> Besonders das anaphorisch wiederholte Pronomen *uterque* (V. 16; 17) eignet sich in Kombination mit der elliptisch verknüpften Syntax dazu, die Gemeinsamkeiten beider Bewohnergruppen einprägsam vor Augen zu führen<sup>185</sup>, sodass hier von der rhetorischen Strategie der Pointierung gesprochen werden kann. Angesichts dieser Übereinstimmungen, so das Argument, wird es in Friedrichstadt wohl kaum zu Auseinandersetzungen kommen. Im Sinne der angestrebten Entaktualisierung handelt es sich bei allen hier genannten Tugenden nicht um speziell christlich konnotierte, sondern um bereits seit der Antike etablierte positive Charaktermerkmale. Der Dichter verschweigt das heikle Thema ‚Interkonnessionelle Koexistenz‘ weiterhin.

## **Gemeinsamkeiten auf religiöser Ebene: allgemeinchristliche Kategorien, Konzentration auf das Verbindende und Identifikation mit dem Protochristentum**

---

183 Das Adjektiv *masculus* bezeichnet hier – im übertragenen Sinne als synonym zu *virilis* verstanden (vgl. *TLL* „masculus“ A 2 a, 8.428.1-5) die soziale Rolle des Mannes (gender) und ist angesichts des Kontextes eindeutig mit einem Konzept von Stärke und verschiedenen Tugenden (Freiheitsliebe, Gerechtigkeitssinn, Loyalität) verbunden; vgl. „virilis“ II, in: Charlton Lewis und Charles Short (Hrsgg.): *A Latin Dictionary (OLD)*, Oxford 1962, 1996. Für verschiedene Ansätze und Aspekte des Männlichkeitsbegriffes in der Antike vgl. Jürgen Martschukat, Olaf Stieglitz und Daniel Albrecht: „Geschichtswissenschaft“, in: Stefan Horlacher u.a. (Hrsgg.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2016, 109-14; Lin Foxhall und John Salmon (Hrsgg.): *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London und New York 1998 und diess. (Hrsgg.): *When Men Were Men. Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*, London und New York 1998. – Es soll allerdings darauf hingewiesen werden, dass auch in der Frühen Neuzeit differenzierte, mehrdimensionale Geschlechterrollen festgestellt werden können; siehe dazu grundlegend die Beiträge in: Martin Dinges (Hrsg.): *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998.

184 „Jeder von beiden recht im Herzen, jeder männlich, / jeder beständig einem gerechten Fürsten treu.“

185 Streng genommen wird *uterque* mit Bezug auf genau zwei Parteien verwendet (vgl. *OLD* „uterque“ *init.*, 1945), was der vorangegangenen einzelnen Aufzählung der drei einheimischen Volksstämme widerspricht (s.o.). Dass der Dichter sie hier als *eine* Gruppe versteht, verdeutlicht noch einmal die vollkommene charakterliche Übereinstimmung zwischen diesen angeblich unterschiedlichen Stämmen.

Weil zu den anderen Privilegien – Narsius nennt im Hauptgedicht die Stadtregierung nach heimischem Vorbild<sup>186</sup>, in den Nebengedichten auch den freien Handel<sup>187</sup> – aber eben auch die Religionsfreiheit gehört, muss die Werbung darauf in irgendeiner Weise Bezug nehmen, obwohl der Themenkomplex ‚Religion‘ mit seinem interkonfessionellen Konfliktpotenzial den Lesern eigentlich offenbar nicht bewusst werden soll.<sup>188</sup> Der Dichter äußert sich darüber einmal hinsichtlich des harmonischen Zusammenlebens der Bewohner (vgl. V. 18 ff.), einmal im Hinblick auf den Landesherrn Herzog Friedrich III. (V. 9 f. und 38 f.). In beiden Fällen kommt eine Unterart der inhaltlichen Unverbindlichkeitsstrategien zum Einsatz, d.h. Narsius beschränkt sich auf die Darstellung allgemein-christlicher Eigenschaften, die der Leser beliebig deuten kann, weil sie inhaltlich nicht weiter konkretisiert werden: So erhält der Versuch des Stadtaufbaus – *Favete sancto, Principes, conamini* (V. 18) – das Attribut der Heiligkeit (*sancto conamini*, V. 18). Der Fürst wiederum zeichnet sich durch die Tugenden des Mitleids (*Dux Fredericus hunc, misertus exulum, / Largitur agrum (...)*, V. 9 f.)<sup>189</sup> sowie durch fromme Bildung und Glauben aus (*Majoris aestimanda Principis fides, / (...) et pia eruditio (...)*, V. 38 f.)<sup>190</sup>. In Verbindung mit dem ausgedehnten topischen Herrscherlob (vgl. V. 37-52) vermittelt der Dichter so den Eindruck, dass ein moralisch derart integrierter, christlicher Landesherr keine Bedrohung für das friedliche, sichere Leben in der Kolonie darstellen kann. Vielmehr sei die Garantie dieser Sicherheit sogar ein Zweck seiner Landschenkung an die Remonstranten (V. 10 ff.): (...) *Largitur agrum, (...) / ... / Quo tuta genti*

186 V. 9 ff.: *Dux Fredericus (...) / Largitur agrum, quo reponant Batavi / Patriis regendam Civitatem legibus*. („Herzog Friedrich (...) / schenkte das Ackerland, damit die Niederländer darauf / eine nach vaterländischen Gesetzen zu regierende Gemeinde gründen.“) Vgl. dazu auch *Urb.Prosop.* 4. – Dieses Argument ist übrigens auch in der anderen Werbeschrift, der niederländischen Gedichtsammlung *Vermaninge aen de Oprechte Hollanders tot Opbouwing van Fredrickstat*, enthalten; vgl. Sutter 2012, 83.

187 *Urb.Pros.* 3 f.: *Libera quo terris commercia, libera ponto / Et Patriae leges Relligioque manet*. („Dadurch bleiben der Handel zu Lande und zu Wasser frei / und die Gesetze der Heimat und die Religion.“)

188 Von den im folgenden betrachteten Versen abgesehen, erwähnt Narsius die Religionsfreiheit in allen drei Werbegedichten nur noch einmal, nämlich im Kurzgedicht *Urbis Prosopopoeia*. Dort zählt er sie lediglich gemeinsam mit den anderen Privilegien auf (vgl. Anm. 187). Auch diese knappe Erwähnung des eigentlich so wichtigen Privilegs verhindert, dass dem Leser die damit möglicherweise verbundenen Probleme in den Sinn kommen und ihn bezüglich der erwünschten Übersiedlung nach Friedrichstadt zögern lassen. Stattdessen betont das Kurzgedicht den Vorteil des freien Handels, dessen Beschreibung immerhin einen ganzen Vers einnimmt (vgl. *Urb.Pros.* 3).

189 „Herzog Friedrich schenkte – aus Mitleid mit den Exulanten – / dieses Ackerland (...)“

190 „Noch höher geschätzt werden müssen die Integrität des Fürsten / (...) und die fromme Bildung (...)“ – Der mehrdeutige, nicht weiter entfaltete Begriff *fides* muss nicht einmal im religiösen Sinne als „Glaube“ verstanden werden, sondern kann ebenso gut die Zuverlässigkeit des Herzogs hervorheben. Noch beliebiger und unpersönlicher wirkt diese Charakterisierung, wenn man bedenkt, dass *misericordia* und *pietas* zu den kanonischen Herrschertugenden zählten und deshalb keine speziellen, besonders christlichen Vorzüge Herzog Friedrichs darstellten; vgl. Claudia Jarzebowski: *Kindheit und Emotion. Kinder und ihre Lebenswelten in der europäischen Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2018, 58 f.



*maneat innocentia*, / ...<sup>191</sup> Das Privileg der religiösen Freiheit findet dagegen unter den genannten Zwecken keinerlei Erwähnung.<sup>192</sup>

Dass dessen heilsgebundene Vorteile dem pragmatischen Aspekt des sicheren Alltagslebens argumentativ also klar untergeordnet sind, zeigt sich auch an der Darstellung der Religionsfreiheit in Friedrichstadt, die ebenfalls vom Rückzug auf das unproblematische Allgemein-Unspezifische geprägt ist (V. 19 f.): *Favete [sc. sancto conamini] gentes, queis amica est aequitas / Liberque cultus Christiani nominis.*<sup>193</sup> Die Umschreibung *Christianum nomen* (*Christiani nominis*, V. 20) für Anhänger des Christentums geht bereits auf die Antike zurück<sup>194</sup>, in der das junge Christentum noch ungeteilt und ursprünglich, d.h. unverfälscht war.<sup>195</sup> Im antiken Szenario des Gedichtes stellt sie damit im Gegensatz zu den einzelnen Konfessionen keinen Anachronismus dar, sodass ihre Erwähnung die angestrebte Illusion nicht stören kann. Zusätzlich umgeht Narsius so die Schwierigkeit, auf die verschiedenen konfessionellen Zugehörigkeiten der Einwohner eingehen zu müssen: Indem er alle übergreifend schlicht als Christen bezeichnet, hebt er im Sinne der strategischen Konzentration auf das Verbindende sozusagen den kleinsten gemeinsamen Nenner auf religiöser Ebene hervor.<sup>196</sup> Da also auch die einheimischen Lutheraner Anhänger des *nomen Christianum* sind, rücken sie genauso wie die Siedler in die Nähe der positiv besetzten Protochristen. Die Gleichsetzung der heute verfolgten Remonstranten mit der damals verfolgten Personengruppe, die ein weiteres gedichtübergreifendes Motiv darstellt, dient außerdem der Aufwertung und Legitimierung der jungen Glaubensgemeinschaft. Sie suggeriert, dass die

---

191 „Er schenkte das Ackerland, (...) / ... / damit dort für das Volk die Unverletztheit sicher bleibt / ....“ – Der Begriff *innocentia* gründet sich angesichts der Kombination mit dem Adjektivattribut *tuta* auf folgende Definition im *TLL*: *de statu eius, qui non laeditur, i.q. incolumitas, salus*; vgl. ders. „*innocentia*“ I B 2, 7.1.1708.20-24. Gemäß der Darstellung im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* gehört die *innocentia* zu den Wesensmerkmalen der Remonstranten; vgl. B I 4a II, Abs. I 1.

192 Die anderen beiden Zwecke sind die Regierung nach heimischem Vorbild (V. 10 f.; vgl. Anm. 186) und die Zusammenkunft der freien Völker (V. 13-17; s.o.).

193 „Seid [sc. dem heiligen Vorhaben] gewogen, ihr Völker, die ihr wohlwollende Billigkeit besitzt / und einen freien Kult des christlichen Namens.“

194 Dabei wurde die Wendung, die eigentlich als Beleidigung für Anhänger des Christentums gedacht war, von den Christen selbst positiv umgedeutet; vgl. Richard Lim: „The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity“, in: Eduard Iricinschi und Holger M. Zellentin (Hrsgg.): *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, 145. Bereits für Plinius d. Jüngeren (61–113 n. Chr.) stellte sich dabei die Frage, ob Christen allein aufgrund ihres Namens (d.h. des „Christ-Seins“) zu verurteilen seien oder aufgrund der durch das Christ-Sein begangenen Verbrechen; vgl. *ibid.* und Rudolf Freudenberger: *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969, 73.

195 Tatsächlich war es bereits in der Spätantike schwierig, bestimmte Individuen einer christlichen Sekte zuzuordnen, weil es so viele davon gab; vgl. Lim 2008, 152 f. – Narsius beurteilt die Alte Kirche also positiv. Dies wird auch daran deutlich, dass er sich im Gedicht *Liber de Religione Atheniensium* für bessere Kenntnisse der kirchenväterlichen Schriften ausspricht; vgl. B I 4d II. Darin stimmt er mit Hugo Grotius überein, nach dessen Ansicht die Remonstranten die Alte Kirche jedoch zu wenig beachteteten; vgl. Florian Mühlegger: *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, Berlin 2007, 30.

196 Die genannte Vermeidung des Anachronismus ist der Grund dafür, dass Narsius keine theologisch-dogmatische Gemeinsamkeit zwischen den protestantischen Gruppen sucht.

remonstrantische Lehre der wahren Lehre des reinen, ursprünglichen Christentums entspricht.<sup>197</sup> Als der Ort, an dem diese dank des freien Kultus verkündet werden kann, wird Friedrichstadt so gleichsam zur Kolonie des Protochristentums.

## 2. Orthodox-reformierte Antagonisten: Anspielungen, Stereotype und suggestive Umdeutung

Auch im Umgang mit den orthodoxen Reformierten, die durch die Unterdrückung der Remonstranten in den Niederlanden ja maßgeblich zur Umsiedelung derselben beitrugen und daher in einem Gedicht über deren Kolonie Erwähnung finden müssen, verfolgt Narsius Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit. Sie äußern sich in der Verwendung von Anspielungen, Implizität und Umschreibungen. Dies betrifft zunächst die bereits erwähnte Abgrenzung von Remonstranten und Reformierten über die Motive der *gens* und der ‚wahren‘ Bataver (s.o.). Die remonstrantischen Gründer sind zwar ein Teil der Niederländer – nämlich der positive, männliche – (*Pars Batavorum mascula*), doch wer zum anderen Teil gehört, wird nicht erwähnt. Ebenso funktioniert die Umschreibung *flos Batavicus non degener*<sup>198</sup>: Zwar verstärkt die *Litotes non degener* die Implikation, dass daneben auch eine durchaus entartete Personengruppe existieren muss, aber die Schlussfolgerung bleibt unausgesprochen. Obwohl eine explizite Kontrastierung der Parteien sicher im Interesse der remonstrantischen Adressatengruppe gewesen wäre, möchte der Dichter sich nicht festlegen und für klare Kritik haftbar machen lassen. Entsprechend verfährt er in den einzigen zwei Versen des Hauptgedichtes, die den Grund der Auswanderung beschreiben (V. 7 f.): *Rejecit illam [sc. gentem] zelus impotens Patrum / Zenoniorum, Patriaque propulit*.<sup>199</sup> Im Sinne der werbungsübergreifenden Entaktualisierungsstrategie erfahren auch die reformierten Stadtväter (*Patrum*, V. 7) eine antikisierende Darstellung: Anstatt sie *expressis verbis* als *Reformati* zu bezeichnen, verwendet er die Umschreibung *Patres Zenonii* (*Patrum / Zenoniorum*, V. 7 f.), die auf Zenon von Kition (333–261 v. Chr.) verweist, den antiken Gründer der Stoa. So umgeht er erstens die bekannte Gefahr der anachronistischen Bezugnahme auf aktuelle Konfessionen. Zweitens impliziert er die ungebrochene Kontinuität der Stoa in der Hinsicht, dass ihre heutige Erscheinungsform der reformierte Protestantismus sei – ein Vorwurf, den Calvin selbst ausdrücklich zurückwies.<sup>200</sup> Mit dieser Spitze gegen die reformierte Prädestinationslehre übt er – wenn auch

---

197 Auch im Gedicht *Captivitas libera Roterodamo-Batava* stellt er die Remonstranten zu diesem Zweck als verfolgte Protochristen dar; vgl. B I 4a II, Abs. II 2.4.

198 Das Adjektiv *degener* eignet sich besonders gut dazu, das vom Eigentlichen, d.h. Volkstypischen Abweichende auszudrücken, weil es über das zugrundeliegende Verb *gigno* eng mit dem Begriff *gens* verbunden ist; vgl. *TLL* „degener“ I A 1, 1.379.68-380.9.

199 „Jenes [sc. Volk] vertrieb der unbeherrschte Eifer der zenonistischen / Stadtväter gewaltsam aus dem Vaterland.“ – Die Synonymhäufung *rejecit* (V. 7) und *propulit* (V. 8) kennzeichnet die Handlung als besonders intensiv. Dies soll hier die „gewaltsame Vertreibung“ ausdrücken.

200 Grund dafür war die orthodox-reformierte Prädestinationslehre: Zwar stellte Calvin in seiner *Institutio Christianae Religionis* (1536) klar, dass er die in der Stoa als *fatum* bezeichnete endlose Ursachenverkettung für erdichtet halte

oberflächlich, weil ohne inhaltliche Konkretisierung – theologisch-dogmatische Kritik an den binnenkonfessionellen Rivalen. Drittens wirkt sich die Entaktualisierung nicht nur mildernd auf diese spitze Bemerkung aus, sondern ebenso auf das gedichtübergreifende Motiv der stereotypen unbeherrschten reformierten Irrationalität, die anhand des unmäßigen, unbeherrschbaren (religiösen) Eifers beziehungsweise des gesellschaftspolitisch relevanten Machtmissbrauchs aus Eifer (*zelus impotens*<sup>201</sup>) kritisiert wird. Gerade die Wahl des griechischen Lehnwortes *zelus* anstatt eines entsprechenden lateinischen Begriffes betont die Wucht der Irrationalität zusätzlich.<sup>202</sup> Indem Narsius viertens seine binnenkonfessionelle Kritik zusätzlich zur Umschreibung auf eine spezielle Personengruppe – die niederländischen Stadtväter – konzentriert, trifft sie nicht per se alle Anhänger des reformierten Protestantismus.<sup>203</sup> Vielmehr kennzeichnet die Bezugnahme auf die Streitfrage der Prädestination, die ja die Spaltung dieser Konfession begründete und daher für die Remonstranten die Trennlinie zwischen orthodoxen und gemäßigten Reformierten darstellt, die hier als ‚Zenonisten‘ verunglimpften Personen implizit als Vertreter der Orthodoxie.

Im Epigramm *Aliud* nimmt der Dichter sogar eine suggestive Umdeutung der Auswanderung zugunsten der orthodoxen Reformierten vor (*Al. 3.*): *Pacis amor patrias persuasit linquere sedes*.<sup>204</sup> Die treibende Kraft hinter der Auswanderung ist diesmal nicht der Eifer der Stadtväter (*Ausp. 7 f.*: *zelus Patrum / (...) patriaque propulit*), sondern die remonstrantische Friedensliebe (*Pacis amor, V. 3*), die auf sprachlicher Ebene zusätzlich durch Personifikation (*amor persuasit, V. 3*) und

---

und allein Gottes Vorhersehung bestimme, was geschehen werde, sowie Einfluss auf die Vorhaben der Menschen nehme (vgl. Calv. *Inst.* I, 16, 8). Im Endeffekt ersetzte er jedoch lediglich das stoische *fatum* durch Gottes *providentia* und hielt am Grundgedanken des stoischen Determinismus fest. Offenbar ging es Calvin hauptsächlich darum, die Eigenständigkeit seiner Lehre zu verteidigen. Vgl. dazu Christoph Strom: *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin und New York 1996, 189 und Erich Haase: *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin 1959, 63.

201 *Impotens* bezeichnet eigentlich etwas, worüber man keine Macht (*potentia*) mehr hat. Daraus resultiert unmäßige Grausamkeit; vgl. *TLL* „*impotens*“, *de not.*, 7.1.670.31-48. Der Begriff wird häufig mit Bezug auf Zügellosigkeit im Bereich der Herrschaft verwendet; vgl. ders. 4 d, 7.1.671.68-672.12. – Die hier angedeutete Rechtswillkür der Stadtväter als Ausdruck ihres Machtmissbrauchs ist ein Leitmotiv des apogetischen Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava*; vgl. B I 4a II.

202 Der Begriff *zelus* kann auch in politischen Kontexten gebraucht werden; vgl. „*zelus*“, in: Jan F. Niermeyer (Hrsg.): *Mediae Latinitatis Lexicon (MLL)*, Bd. 1, Leiden 1954, 1138. In Narsius’ Poesie tritt er stets im Zusammenhang mit den binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden auf; vgl. B I 3 II (Abs. I 1), B I 4a II (Abs. II 2.1.) und B II 1e II. Darüber, dass dieser Eifer in seiner religiösen Komponente allerdings nur zum profanen Vorteil vorgetäuscht war, äußert sich der Exulant in der Prosaschrift *Apologeticus* (C 2 v, 531-35): *Sed potissimum turbones quosdam Ecclesiasticos intelligo, actos Pharisaeico spiritu, sub specie zeli domus Domini ipsam Domini domum devorantes, populi animum artificiosè captivantes, et interim rebus suis egregiè consulentes.* („Sondern ich verstand, dass hauptsächlich gewisse kirchliche Unruhestifter, getrieben vom Pharisäergeist, unter dem Anschein des Eifers bezüglich des Hauses des Herrn dasselbe Haus des Herrn verschlangen, indem sie den Geist des Volkes kunstfertig gefangen nahmen und sich inzwischen herausragend um ihre eigenen Angelegenheiten kümmerten.“) Vgl. dazu auch ders. C 3 r, 570 f. Der Begriff *zelus* ist also nicht speziell an das Medium Poesie gebunden und nimmt gleichermaßen auf die weltlich-politische und die religiöse Ebene Bezug.

203 Dies entspricht seiner Differenzierung bezüglich der Reformierten; vgl. B I 1 I. Tatsächlich findet sich die explizite, zeitgenössische Bezeichnung *Reformati* in kritischen Kontexten aber in Narsius’ Prosa; vgl. dazu B I 4.

204 „Die Liebe zum Frieden überzeugte [sie], den väterlichen Sitz zu verlassen.“

Alliteration (*patrias persuasit*, V. 3) klar hervorgehoben wird. Indem die Remonstranten also selbst aktiv werden, nämlich einem Ratschlag folgen (*patrias persuasit linquere sedes*, V. 3), deutet der Dichter die Emigration zur selbstbestimmten Entscheidung der Kolonisten um und lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers vollkommen von den Untaten der orthodoxen Reformierten weg. Die Strategie der Umdeutung bezweckt letztlich einen positiven Wahrnehmungswandel ihnen gegenüber.

### **Fazit**

Insgesamt wird deutlich, dass Narsius seine Werbung dem Bedürfnis der remonstrantischen Adressaten nach einem friedlichen, gefahrlosen Leben anpasst, das vonseiten der weltlichen Obrigkeit garantiert wird. Weil dies in der niederländischen Heimat nicht mehr gestillt werden konnte, stellte es eines der wichtigsten Argumente für die aus ökonomischen Gründen erwünschte Übersiedlung nach Friedrichstadt dar. So zeigt sich außerdem, dass das Privileg der religiösen Freiheit in der impliziten Argumentation des Dichters hauptsächlich in Verbindung mit der Garantie sicherer Lebensumstände von Bedeutung ist, wohingegen seine Vorteile in rein religiöser Hinsicht – beispielsweise zum Erreichen des Seelenheils durch die gefahrlose Ausübung der rechten Lehre – hinter diesem profanen, praktischen Bedürfnis zurücktreten. Die beschriebenen rhetorischen Strategien der Antikisierung, der Suggestion und der Konzentration auf das gemeinchristlich Verbindende sorgen dafür, dass den Lesern das Konfliktpotenzial der interkonfessionellen Koexistenz gar nicht als solches bewusst wird. Eine bedeutende Rolle – auch für die folgenden Gedichte – spielt außerdem die ethnisierende Charakterisierung von Glaubensgemeinschaften über jeweilige Stereotype.

Zugleich eignen sich besagte Strategien ebenfalls für den Einsatz in inhaltlich brisanten, negativen Kontexten, denn mit ihrer Hilfe können auf religiöser Ebene Sachverhalte oder Personengruppen kritisiert werden, ohne dass sich der Dichter der offenen Polemik mit all ihren unangenehmen Konsequenzen schuldig machen müsste: Ein klarer, eindeutiger Angriff auf die orthodox-reformierte Obrigkeit seiner Heimat würde Narsius schließlich die Chancen nehmen, gegebenenfalls über eine Rückkehrerlaubnis zu verhandeln. Außerdem könnte der Einsatz expliziter Polemik dafür sorgen, dass er auf die Leser Streitbar und damit wie ein potenzieller Aufrührer wirkt. Ein solcher Außeneindruck würde dem Exulanten eine Wiederaufnahme in den Niederlanden oder den Umzug an einen anderen Exilort sicherlich ebenfalls erschweren, zumal man den Remonstranten angesichts ihrer Verwicklung in die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen ja generell die Gefährdung innenpolitischer Stabilität unterstellte. Dass er seine inhaltlich oberflächliche Kritik auf eine konkrete Personengruppe beschränkt, hält ihm zudem die Möglichkeit

offen, im Exil Gedichte an reformierte Adressaten richten zu können, die dieser Gruppe nicht angehören. Im Einklang mit seiner Aussage im prosaischen *Apologeticus* differenziert der Dichter also anhand der Prädestinationslehre zwischen Anhängern der Orthodoxie und gemäßigten Reformierten. Sein Umgang mit den binnenkonfessionellen Rivalen im Werbegedicht *Auspicium Fredericopolis* erweist sich insgesamt als von Pragmatismus und der Rücksicht auf persönliche Vorteile geprägt.

## 2. *Prosopopoeia Hamburgi*: Hamburgs fremdkonfessionelle Freunde

### I. Historische Hintergründe

Anno 1622 hielt sich Johannes Narsius außer in Friedrichstadt an der Eider ebenfalls in Hamburg auf, wo er auch im Folgejahr noch mehrmals als Dichter in Erscheinung trat.<sup>205</sup>

Die Hansestadt war seit Ende der 1520er Jahre fest in lutherischer Hand.<sup>206</sup> Da jedoch für die städtische Kaufmannschaft vor allem ihre eigenen wirtschaftlichen Interessen, d.h. der Handel und seine Expansion, im Vordergrund standen, konnten sich im Laufe der Zeit immer wieder Glaubensflüchtlinge dort ansiedeln, wodurch Größe und Einwohnerzahl weiter anstiegen.<sup>207</sup> Neben den importierten handwerklichen Kenntnissen oder der Finanzstärke einiger Immigranten – darunter protestantische Niederländer, jüdische Portugiesen sowie katholische Spanier und Italiener – erwiesen sich vor allem ihre überregionalen Netzwerke und Verbindungen als äußerst nützlich.<sup>208</sup> Trotz ihres großen Beitrages zur ökonomischen Prosperität der Hansestadt blieb ihnen aber aufgrund ihrer fremden Konfessionszugehörigkeit nicht nur die freie Religionsausübung innerhalb der Stadtgrenzen versagt<sup>209</sup>, sondern auch die Möglichkeit zur politischen Partizipation, denn lediglich Lutheraner konnten das dafür nötige volle Bürgerrecht erlangen.<sup>210</sup> Weil das Bekenntnis zur lutherischen Orthodoxie als Reaktion auf die konfessionellen Folgen der Immigrationswellen

205 Zu den Gründen, die für diese Abfolge der Exilstationen sprechen, vgl. Anm. 141.

206 Die Reformation verlief – von der Zerstörung eines obstinaten Klosters abgesehen – ausgesprochen friedlich; vgl. Joachim Whaley: *Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg. 1529–1819*, Hamburg 1992, 27 f. und (ausführlicher) 36 ff.

207 Vgl. Herbert Knittler: *Die europäische Stadt in der Frühen Neuzeit. Institutionen, Strukturen, Entwicklungen*, Wien 2000, 259. – Weder der Dreißigjährige Krieg noch die Verlagerung des Handels von der Ostsee auf den Atlantik führten zu signifikanten wirtschaftlichen Einbußen; vgl. Norden 2008, 28.

208 Vgl. Whaley 1992, 127 ff. und Martin Krieger: „Hamburg“, in: Wolfgang Adam und Siegrid Westphal (Hrsgg.): *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit. Städte und Residenzen im alten deutschen Sprachraum*, Bd. 2, Berlin und Boston 2012, 806.

209 Die Nicht-Lutheraner pendelten zu diesem Zweck nach Altona oder Wandsbek; vgl. Whaley 1992, 50 f. und 137 sowie Michael Driedger: „Sind Mennoniten tatsächlich Wiedertäufer? Der Reichskammergerichtsprozess Hübner Contra Plus 1661–1663“, in: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Hrsgg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden u.a. 1997, 135 f.

210 Oft wurden die Rechte und Pflichten der nicht-lutherischen Einwanderer auch lediglich in befristeten Fremdenkontrakten festgelegt, die sie mit dem Stadtrat schlossen; vgl. Whaley 1992, 25 und 130 (Anm. 13).

seit 1603 in der Hamburger Verfassung fest verankert war, erhielt das Geistliche Ministerium genug politische Macht, eine Ausdehnung der religiösen Freiheiten – beispielsweise zugunsten öffentlicher Religionspraxis – zu unterbinden.<sup>211</sup> Ganz grob zusammengefasst bedeutet dies, dass bis zum Ende des 18. Jahrhunderts immer wieder Konflikte mit dem auf wirtschaftlichen Fortschritt ausgelegten Senat auftraten<sup>212</sup> und sich die Lebensumstände der jeweiligen nicht-lutherischen Gemeinschaften in Abhängigkeit von der schwankenden politischen Linie mal zum Positiven, mal zum Negativen veränderten<sup>213</sup>. Wenn man die fremdkonfessionellen Gruppierungen betrachtet, erlangten die reformierten Niederländer nach der großen Einwanderungswelle in den 1580er Jahren das größte Ansehen und die weitreichendsten Privilegien, weil sie im Gegensatz zu Juden und Katholiken auch nach ihrer Etablierung vor Ort weiter eifrig Handel trieben: Schließlich war Hamburg eine Stadt, „(...) in der geschäftlicher Erfolg der wichtigste Maßstab für gesellschaftliches Ansehen war und Freiheit und Toleranz zu den republikanischen Grundsätzen gehörten.“<sup>214</sup>

Grundsätzlich ist also festzustellen, dass die friedliche interkonfessionelle Koexistenz im Hamburg der 1620er Jahre rein pragmatische, nämlich ökonomische Hintergründe hatte und nichts an der Dominanz des Luthertums änderte. Auf gesellschaftspolitischer Ebene waren sich Senat und Geistliches Ministerium allerdings darin einig, dass ein allzu weitreichendes Zugeständnis religiöser Rechte für die Immigranten den inneren Frieden der Stadt stark gefährden, nämlich zu Unruhen führen könnte.<sup>215</sup> Gerade angesichts des Dreißigjährigen Krieges, der ja 1618 seinen Anfang nahm und die Hansestadt bisher verschont hatte, dürfte sich die Wachsamkeit gegenüber dem Gefahrenpotenzial fremdkonfessioneller Gruppen im eigenen Territorium noch einmal verschärft haben.

Als Narsius 1622 in Hamburg ankam, entschied er sich nicht zur Aufnahme einer kaufmännischen Tätigkeit, sondern arbeitete als Arzt.<sup>216</sup> Dabei hatte er sogar einen persönlichen Kontakt zum Handelswesen aufzuweisen, nämlich seinen Verwandten, den niederländischen

---

211 Besonders der Zuzug reformierter Niederländer führte zu Debatten innerhalb der Geistlichkeit, die den Charakter des lokalen Luthertums in Frage stellten; vgl. ders., 42 f. sowie Krieger 2012, 806 und 815. Die ständige Bemühung um eine Festigung der lutherischen Orthodoxie in Hamburg, die sich am strikten Konzept des Matthias Flacius orientierte, zählt zu den Problemen, die Narsius angesichts seiner Werbung für eine lutherisch-remonstrantische Kirchenunion bewältigen musste; vgl. dazu B I 3 I.

212 Vgl. Whaley 1992, 231. – Der Kern des Konfliktes bestand grundlegend in der Frage, ob dem Senat oder der Geistlichkeit die Autorität über das religiöse Leben in Hamburg zukäme; vgl. ders. 39. Exemplarisch zeigt sich der Antagonismus beider Institutionen im Umgang mit den reformierten niederländischen Immigranten (vgl. ders. 134-38).

213 Diese Schwankungen lassen sich über einen größeren Zeitraum hinweg beispielsweise am wechselhaften Umgang der Hamburger Obrigkeit mit den Jesuiten nachvollziehen; vgl. dazu Markus Friedrich: „Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg. Katholische Seelsorge im Norden des Alten Reichs zwischen Konversionen, Konfessionskonflikten und interkonfessionellen Kontakten“, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte (ZHG)*, Heft 104, Hamburg 2018, 6-15.

214 Vgl. Whaley 1992, 127 f. sowie (hier) 132.

215 Vgl. ders., 26.

216 Vgl. „Johannes van Naarssen of Narsius“ in: *Glasius 2* (1853), 559.

Kaufmann Leonardus van Sorgen<sup>217</sup> (gest. 1633/36<sup>218</sup>). Im Zusammenhang mit dem van Sorgen gewidmeten Gedicht *Naufragium pulveris Hamburgi*<sup>219</sup> bedankt sich Narsius für dessen Wohlwollen.<sup>220</sup> Dass Hamburger Kaufleute künstlerischen Tätigkeiten gegenüber aufgeschlossen waren und daher als „eine bislang nur wenig im Zusammenhang erforschte gesellschaftliche, kulturtragende Gruppe“<sup>221</sup> betrachtet werden können, trifft in diesem Fall wohl aber nicht nur auf van Sorgen zu. Dies zeigt ein Blick auf die Adressaten der ebenfalls erstmals 1622<sup>222</sup> in Hamburg gedruckten *Prosopopoeia Hamburgi*<sup>223</sup>: Der vielseitig interessierte Pansophist Joachim Morsius (1593–1642) entstammte einer angesehenen Hamburger Goldschmiedefamilie und stand mit vielen

---

217 Leonard van Sorgen kontrollierte in Hamburg von 1620–25 als Agent im Dienst der Schweden den Postverkehr zwischen Hamburg und dem skandinavischen Königreich (vgl. Heiko Droste: *Im Dienst der Krone. Schwedische Diplomaten im 17. Jahrhundert*, Berlin 2006, 73). Diesen Posten hatte er inne, bis man ihn aus Missfallen darüber entließ, dass er hauptsächlich privaten Handelsgeschäften mit Schweden nachging (vgl. ders., 74 und Anne Charlotte Scherer: *The role of diplomacy in Swedish foreign policy under Gustav II Adolph from 1617 to 1630*, Marburg 2016, 97). – Die Verwandtschaft geht beispielsweise aus der Widmung der Briefelegie *De Itinere Suecico* hervor, in der Narsius den Adressaten van Sorgen als *cognatum suum faventissimum* apostrophiert (vgl. *Add.* A 3 r).

218 Droste (2006, 409) nimmt 1636 als Todesjahr an, Henk J. M. Nellen nennt 1633; vgl. ders.: *Hugo Grotius. A Lifelong Struggle for Peace in Church and State, 1583–1645. Translated from Dutch by J.C. Grayson*, Leiden u.a. 2015, 464.

219 Vgl. *Naufr.* A v, 1–5. Der dem Gedicht vorangestellte Widmungsbrief ist auf den 20. November 1622 datiert, doch ob es sich dabei um Narsius' erste poetische Arbeit im Exil handelt, kann nicht festgestellt werden (vgl. Anm. 222). Das Werk selbst befasst sich mit einem Schiffsunglück, das sich Anfang Juli 1622 auf der Elbe ereignet hatte und bei dem van Sorgen zwar Waren verlor, selbst aber mit dem Leben davonkam (vgl. *ibid.*, 9 ff.). Es erfuhr Ende März 1623 im Rahmen der Sammlung *Prodromus Poëmaticus* (*Prodr.* E 3 r–F r) einen Nachdruck. Aufgrund fehlender interkonfessioneller Bezüge ist das Gedicht für die vorliegende Untersuchung nicht von Bedeutung.

220 Wie weitere Gedichte zeigen, blieb der Dichter ihm auch nach dem Aufenthalt in Hamburg verbunden. Dazu gehören: die Gratulation zu einer Edition der Werke von Erasmus von Rotterdam (*Prodr.* F 4 r); die Schilderung der Reise von Danzig nach Schweden, wo Narsius schließlich König Gustav II. Adolf kennenlernte (*Add.* A 3 r–B 2 r; vgl. B II 1); das in Zusammenarbeit mit van Sorgen entstandene Gedicht *Romani Imperii Incrementum* (vgl. B II 1b I). Diese Gedichte erschienen alle 1623, doch auch neun Jahre später wendet sich Narsius noch an van Sorgen, um ihn zu höherer Dichtung aufzufordern (*Gust.* (1632), Q 3 r f.).

221 Vgl. Krieger 2012, 815.

222 Welches der beiden genannten Gedichte Narsius zuerst verfasste, lässt sich nicht feststellen, da der Erstdruck der *Prosopopoeia Hamburgi* nicht auffindbar ist. Daher wird hier stets Bezug auf den Druck innerhalb des *Prodromus Poëmaticus* genommen. Dass die *Prosopopoeia* jedoch – entgegen Møllers Angabe („Narsius, Johannes“, in: Møller und Gram II (1744), 577) – nicht erst 1623, sondern bereits 1622 gedruckt vorgelegen haben muss, zeigt eine Bemerkung auf dem Titelblatt des Gedichtes *Laus et Studium*; vgl. B I 3 I. – Die *Prosopopoeia Hamburgi* wurde zwischen 1622 und 1623 insgesamt immerhin dreimal gedruckt, und Richard Hoche bezeichnet sie neben dem Epos *Gustavis* als das bekannteste Werk des Dichters; vgl. Hoche „Narsius, Johannes“, in: *ADB* 23 (1886), 257.

223 Die vollständige Widmung lautet: *Ad Ampli[ssimos] Docti[ssimos]que Viros, D[octorem]. Vincentium Mollerum J[uris]. U[triusque]. C[onsultissi].mum, & Reipubl[ic]ae] Hamburgensis Syndicum, & D[octorem]. Joachimum Morssium Patritium.* (*Laus* A 3 v und *Prodr.* E r.)

Gelehrten seiner Zeit in Kontakt.<sup>224</sup> Narsius adressierte Morsius auch nach 1622 einige Male<sup>225</sup>, trug sich sogar (insgesamt zweimal) in dessen berühmtes *Album Amicorum* ein<sup>226</sup>. Auch der zweite Widmungsträger ist der Hamburger Oberschicht zuzuordnen: Als einer der vier Syndizi der Stadt beriet Jurist Vincent Moller (1568–1625) die Mitglieder des Senats, handelte wichtige überregionale Verträge aus und war ebenso zuständig für Rechtsangelegenheiten, die im Zusammenhang mit der Souveränität der Stadt standen.<sup>227</sup>

Von beiden Adressaten ist also anzunehmen, dass sie der interkonfessionellen Koexistenz in Hamburg wegen des erwähnten wirtschaftlichen Nutzens und des so ermöglichten Wohlstandes der Stadt grundsätzlich positiv gegenüberstanden.<sup>228</sup> Gleichmaßen dürfte auf beide das oben beschriebene Hamburger Selbstverständnis zutreffen, was den ebenso liberalen wie pragmatischen Umgang mit den Anhängern nicht-lutherischer Konfessionen betrifft. Diesen Ansprüchen oder Erwartungen seiner einheimischen Rezipienten musste Narsius also gerecht werden, damit sein Stadtlob Anklang fände und ihn als Poeten weiterempfehlen würde, sodass er im Erfolgsfall eventuell weitere Aufträge erhalten und damit entscheidend zum Lebensunterhalt beitragen könnte.<sup>229</sup> Neben besagten adressatengebundenen Erwartungen hatte er außerdem einige inhaltliche Vorgaben zu berücksichtigen, die sich aus der langen Tradition der Textgattung ‚Städte lob‘ (*laus urbis*) ergaben: Dazu gehören historische Aspekte (Alter, Stadtgründung), topographische Beschreibungen (Ästhetik der Gebäude, idyllische Umgebung), die Würdigung einzelner bedeutender Persönlichkeiten, die vorausschauende Regierung, das harmonische Zusammenleben

---

224 Vgl. Hans Schröder: „Moersius (Joachim)“, in: Ders. u.a. (Hrsg.): *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, Bd. 5, Hamburg 1870, Nr. 2627. Für ausführliche Informationen über Morsius im Zusammenhang mit geistigen Strömungen siehe grundlegend Heinrich Schneider: *Joachim Morsius und sein Kreis. Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Lübeck 1929 (bes. 7-27). – Morsius war übrigens auch der Adressat eines anderen Gedichtes, das sich mit dem erwähnten Schiffsunglück auf der Elbe (vgl. Anm. 219) auseinandersetzte: Johannes Loccenius Holsatus (1598–1677), der später Professor an der Universität Uppsala wurde, veröffentlichte am 02. Juli 1622 ein *Carmen in luctuosum damnum et interitum navis abiturientis in Hispaniam ...*. Vgl. dazu Annika Ström: „A Shipwreck on the River Elbe, 1622. An Edition with Translation and Commentary of a 17th-Century Print by Johannes Loccenius Holsatus“, in: Claes Gerjot und Annika Ström (Hrsgg.): *Three Essays on Neo-Latin Poetry from Seventeenth-Century Sweden*, Stockholm 1999, 165-181.

225 Vgl. dazu B I 4d I.

226 Siehe Jacobus von Melle (Hrsg.): *Joachimi Morsii Album Academicum et Apodemum*, Bd. 1, Lübeck 1731, 58. – Bei diesem Eintrag im ersten Band des Albums, das die Lübecker Stadtbibliothek besitzt, handelt es sich um das vierzeilige Epigramm *Eleonorae* auf die schwedische Königin. Es wurde im Wortlaut in den 1632 erschienenen *Miscellanea* abgedruckt (*Misc.* L 4 v). In dieser späten Gedichtsammlung reflektiert Narsius an anderer Stelle über den Verlust eines Albums, in das er sich früher bereits eingetragen habe (vgl. *Gust.* (1632) S 3 v, 1-4).

227 Vgl. Whaley 1992, 33 sowie Hans Schröder: „Moller (Vincent III.)“, in: Schröder u.a. 5 (1870), Nr. 2674 und Johannes Møller: „Vincentius Mollerus III.“, in: Ders. und Hans Gram (Hrsgg.): *Cimbria Literata, Sive Scriptorum Ducatus Utriusque Slesvicensis Et Holsatici, Quibus Et Alii Vicini Quidam Accensentur, Historia Literaria Tripartita ...*, Bd. 1: *Comprehendit scriptores universos indigenas, hisque immistos complures, quorum Patria explorari necdum potuit*, Kopenhagen 1744, 436.

228 Gerade Morsius ist angesichts seines großen Interesses an den Rosenkreuzern nicht als orthodoxer Lutheraner einzustufen; vgl. B I 4b I.

229 Dass Narsius' finanzielle Situation nach seinem Rücktritt vom Predigtamt stark gelitten hatte und er grundsätzlich bereit war, Auftragsgedichte zu verfassen, ist bereits erwähnt worden; vgl. A II 2 und B I 1 I.



der Einwohner sowie die wirtschaftliche Stärke.<sup>230</sup> Gerade letztere stellte dabei bereits in den ihm vorausgegangenen lateinischen Städtelobgedichten auf Hamburg einen zentralen Leitgedanken dar.<sup>231</sup> Gleiches gilt für das Lob der „goldenen Freiheit“ (*libertas aurea*), das sich in Verbindung mit dem Motiv der friedfertigen Bürger beispielsweise in der ersten bekannten humanistischen *laus urbis* auf die Hansestadt findet.<sup>232</sup> Insgesamt wurden schon seit der Zeit nach der Reformation der gerühmte innere und äußere Zustand der Stadt nicht mehr als statische Gegebenheiten dargestellt, sondern als Ergebnisse beziehungsweise Erfolge menschlicher Aktivität. Texte dieser Gattung wiesen daher ein großes Potenzial zur Stabilisierung der Gesellschaft auf, weil sie die Entwicklung und Erhaltung einer gemeinsamen Identität förderten.<sup>233</sup>

Inwiefern auch die *Prosopopoeia Hamburgi* der Gattungstradition und ihren lokalen Ausprägungen verpflichtet ist, ist besonders angesichts einer weiteren Vorschrift des Städtelobs interessant, die die Darstellung regionaler kirchlicher oder religionspolitischer Umstände betraf: Diese sollten nicht verschwiegen, sondern beschrieben werden.<sup>234</sup> Mit Blick auf das Hamburg der 1620er Jahre handelte es sich gerade dabei um eine Thematik von großer innenpolitischer Brisanz, und für den literarischen Umgang mit der heiklen Plurikonfessionalität konnten die einschlägigen Vorläufer Narsius keine Orientierungshilfe bieten<sup>235</sup>. So lag es also an ihm selbst, vor diesem

230 Da die *laus urbis* in der Antike der Rhetorik zugeordnet wurde, finden sich die in Mittelalter und Früher Neuzeit rezipierten Vorschriften zu dieser Gattung bei Quintilian (1. Jh. n. Chr.) und Menander Rhetor (3. Jh. n. Chr.). Darauf beruhte beispielsweise das Lehrbuch *Praecepta rhetoricae inventionis* (1556) des David Chytraeus (1530–1600); vgl. Dirk Werle: „Contrafactur Hamburg. Städtelob und seine Intertexte am Beispiel eines Gedichts von Hans Sachs“, in: J. Anselm Steiger und Sandra Richter (Hrsgg.): *Hamburg. Eine Metropolregion zwischen Früher Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 2012, 368. – Die bereits von Quintilian (*Inst.* III, 7, 26 f.) aufgeführten topischen Kernbestandteile des Städtelobs nennen neben Werle (*ibid.*) auch: Gesine Mierke: *Riskante Ordnungen. Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin 2014, 34 f. (bes. Anm. 24 und 25); Wilhelm Kühlmann: „Zum Profil des postreformatorischen Humanismus in Pommern. Zacharias Orth (ca. 1535–1579) und sein Lobgedicht auf Stralsund. Mit Bemerkungen zur Gattungsfunktion der ‚laus urbis‘“, in: Ders. und Horst Langer (Hrsgg.): *Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region*, Tübingen 1994, 112 und Klaus Arnold: „Städtelob und Stadtbeschreibung im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“, in: Peter Johaneck (Hrsg.): *Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Köln u.a. 2000, 250 f.

231 Vgl. Werle 2012, 367. – Prominent ist die Bedeutung Hamburgs als Handelszentrum auch in dem neulateinischen Städtelob des dänischen Humanisten Cimbricus Erasmus Michaelius Laetus (1526–83) aus dem Jahre 1573; vgl. dazu ausführlich Walther Ludwig: „*Multa importari, multa exportari inde*. Ein humanistisches Loblied auf Hamburg aus dem Jahre 1573“, in: *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, Heft XXXII, Löwen 1983, 289–308.

232 Das Gedicht *In laudem clarissimae urbis Hamburgae carmen* (1537) des gebürtigen Pommern Johannes Frederus (1509–62; Angaben nach: Johannes Møller: „M[agister] Joh[annes] Frederus Sen[ior]“, in: Møller und Gram II (1744), 202–06) ist das erste humanistische Stadtlob auf Hamburg. Laetus rezipierte es für seine eigene *laus urbis* (vgl. Anm. 231); vgl. Ludwig 1983, 297 f. – Der Begriff *libertas aurea* findet sich bei Frederus wörtlich in V. 366. Den Zusammenhang zwischen Freiheit und Frieden erläutert der Passus V. 365–72.

233 Vgl. dazu Kühlmann 1994, 110 ff.; Marina Stalljohann-Schemme: *Stadt und Stadtbild in der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main als kulturelles Zentrum im publizistischen Diskurs*, Berlin und Boston 2017, 27 und Roman Czaja: „Die europäische Stadt“, in: Pim den Boer u.a. (Hrsgg.): *Das Haus Europa*, Bd. 2, München 2012, 532.

234 Wer als Reisender in die zu beschreibende Stadt kam, sollte diese Verhältnisse entsprechend kennenlernen: vgl. dazu Walther Ludwig: *Das Stammbuch als Bestandteil humanistischer Kultur. Das Album des Heinrich Carlhack Hermeling (1587–1592)*, Göttingen 2006, 59.

235 Frederus' Gedicht erschien zu früh, als dass interkonfessionelles Leben in Hamburg bereits eine bedeutende Rolle gespielt haben könnte, denn die erste große Einwanderung fand erst in den 1550er Jahren statt (vgl. Whaley 1992, 22). Doch weder Laetus (1573) noch der Einblattdruck *Hamburgum* (1595) erwähnen die inzwischen durchaus

spannungsreichen Hintergrund einerseits die Interessen und das Selbstverständnis seiner wirtschaftlich orientierten Adressaten zu berücksichtigen, ohne andererseits Anstoß bei den orthodoxen Lutheranern zu erregen. Die folgende Analyse soll deshalb der Frage nachgehen, auf welche Weise sich der Dichter zu den religionspolitischen Verhältnissen in Hamburg äußert und welche rhetorischen Strategien zum Einsatz kommen, um die entgegengesetzten Ansprüche von Orthodoxie und Ökonomie in Einklang zu bringen.

## II. *Prosopopoeia Hamburgi*

Das Stadtlob *Prosopopoeia Hamburgi* umfasst insgesamt 20 Verse in elegischen Distichen und besteht aus vier Abschnitten. Sie entfalten jeweils einen gattungstypischen Topos, wobei sich das Motiv der Hamburger Freiheit (*libertas*) als Leitmotiv über das gesamte Gedicht erstreckt und so mit allen anderen Topoi verknüpft ist.<sup>236</sup> Zu Beginn wendet sich der Dichter dem harmonischen Zusammenleben der Einwohner zu (V. 1–6). Darauf folgen eine topographische Beschreibung (V. 7–10) und das Lob auf die kluge Handlungsweise des Senats (V. 11–14). Den Abschluss bildet die gerade für die Hansestadt typische Hervorhebung des Handels in Verbindung mit dem ewigen Ruhm der Stadt dank gelehrter Poesie (V. 15–20).

Wie der Titel bereits zeigt, liegt dem gesamten Gedicht das rhetorische Stilmittel der Prosopopöie zugrunde.<sup>237</sup> Die in der ersten Person Singular vermittelten Inhalte wirken daher wie Selbstaussagen oder eigene Gedanken auf den Leser und können so besonders gut verinnerlicht werden, was der im Städtelob angestrebten Identifikation von Einwohnern und Stadt sehr zugutekommt.<sup>238</sup> Zugleich vermeidet der Dichter damit eine allzu große, der Rührung und Überzeugungskraft abträgliche Distanz zwischen dem Lobenden und seinem Publikum.<sup>239</sup> Die Wahl dieser Technik ist also bewusst auf die Funktion der Textgattung abgestimmt und verdeutlicht, dass Narsius seine Rezipienten im Sinne des *movere* auf emotionaler Ebene von der Richtigkeit seiner Äußerungen überzeugen möchte.<sup>240</sup>

---

vorhandene Koexistenz; vgl. Hartmut Freytag: „*Hamburgum*. Über einen Einblattdruck auf die Stadt von 1595“, in: *ZHG* 83 (1997), 48.

236 Die Flexionsformen des Adjektivs *liber* sowie das Substantiv *libertas* treten insgesamt siebenmal in zwanzig Versen auf, rein statistisch betrachtet also in jedem dritten Vers (*liber*: V. 5, 9, 12, 13 (2x), 17; *Libertas*: V. 5). – Zu den gattungstypischen Topoi des Städtelobs vgl. B I 2 I.

237 Die Prosopopöie (lat. *factio personae*) ist eine Art der Personifikation. Im vorliegenden Fall (*Prosopopoeia Hamburgi*) handelt es sich um die Belebung eines unbelebten Abstraktums, einer Stadt, die so stellvertretend für ihre Bewohner spricht; vgl. Christian G. Wilke: *Die neutestamentliche Rhetorik. Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Dresden und Leipzig 1843, 116.

238 Vgl. Jakob Spaeth: „Das "Ich" in Röm 7, 7-25“, in: Stefan Krauter (Hrsg.): *Perspektiven auf Römer 7*, Neukirchen-Vluyn 2016, 172 (Anm. 21).

239 Eine solche Distanz trat häufig dann auf, wenn der Verfasser der Städtelobs nur ein zugereister Gelehrter war und deshalb keinen rechten Zugang zum Selbstverständnis der Einheimischen fand; vgl. Arnold 2000, 251.

240 Vgl. Ralf G. Bogner: „Literarische Verlebendigungen. Formen und Funktionen prosopopöietischen Schreibens in Simon Dachs weltlicher Lyrik“, in: Axel E. Walter (Hrsg.): *Simon Dach (1605–1659). Werk und Nachwirken*,

## Frieden als Hamburger Selbstverständnis: Adaptation antiker Literatur und Konzentration auf das Positive

Die argumentative Grundlage des Gedichtes ist im einleitenden Distichon enthalten. Am Beginn der Hamburger Selbstpräsentation steht ein starkes Bekenntnis zum Frieden (V. 1 f.): *Advigilent alii dominantia ponere jura, / Et premere Eoos Occiduosque jugo.*<sup>241</sup> Die in Vergils *Aeneis* geschilderte Vorhersage des Anchises für Roms glorreiche Zukunft als kriegerische Weltmacht verkehrt der Dichter ins Gegenteil: Während Rom nicht für friedliches Kunstschaffen, sondern für die Weltherrschaft vorgesehen sei<sup>242</sup>, möchte Hamburg die als Unterdrückung diskreditierte Herrschaft (*dominantia jura*, V. 1; *premere jugo*, V. 2)<sup>243</sup> anderen überlassen (*Advigilent alii*, V. 1). Die große syntaktische Nähe zum berühmten Epos lässt die Abwandlung, also das Friedensbekenntnis, umso direkter und erhabener wirken. Da die durch Krieg erlangte Weltherrschaft hier negativ dargestellt und abgelehnt wird, erscheint der Frieden im Gegensatz dazu als positiver Wert, sodass Hamburg Vergils Rom – und im Subtext womöglich auch das moderne Zentrum des Römischen Katholizismus<sup>244</sup> – dank der Umdeutung in moralischer Hinsicht sogar übertrifft.<sup>245</sup> Mit Hilfe des Hinweises auf diese Überlegenheit, auf die die einheimischen Rezipienten als Teil der Stadt stolz sein können, gewinnt der Dichter die Sympathie seiner Leser ebenso wie mit dem Bezug zu berühmter antiker Literatur. So schafft er auf Basis des gemeinsamen, konfessionsübergreifenden Bildungshorizontes eine intellektuelle Verbindung zu den anderskonfessionellen Adressaten.<sup>246</sup>

---

Tübingen 2008, 139. – Aufgrund ihres Potenzials zur emotionalen Rührung des Publikums hatte schon Quintilian die Prosopopöie dem Redner empfohlen; vgl. Bryan R. Dyer: „I Do Not Understand What I Do“. A Challenge to Understanding Romans 7 as *Prosopopoeia*“, in: Stanley E. Porter und Bryan R. Dyer (Hrsgg.): *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, New York 2016, 189.

241 „Mögen andere wachsam sein, beherrschende Gesetze aufzustellen / und die Menschen des Ostens und Westens mit einem Joch zu unterdrücken.“

242 Verg. *Aen.* VI, 847: *Excudent alii spirantia mollius aera / (...)* und 851 f: *Tu regere imperio populos, Romane, memento / – hae tibi erunt artes – (...)*. – Was die Abfolge der Satzglieder beziehungsweise Wortarten betrifft, stimmt Narsius' erster Vers fast vollkommen mit Vergils Vers 847 überein, sodass der Bezug hier sehr deutlich hervortritt.

243 Während dem Infinitiv *premere* eindeutig die Vorstellung des Niederdrückens zugrunde liegt, steht das Verbum *dominor* in engem Zusammenhang mit dem Akt der Unterwerfung, der zu Herrschaft führt, und wird auf politischer Ebene meist im negativen Kontext der Usurpation gebraucht; vgl. *TLL* „*dominor*“ *diff.*, 5.1.1898.37-42 und I 1 b, 1899.20-76.

244 Dass auch das zeitgenössische Rom als Negativfolie dient, von der sich Hamburg positiv abhebt, impliziert die im Präsens formulierte Allgemeingültigkeit der Aussage. Die Spitze gegen den Römischen Katholizismus verschleiert Narsius aber, indem sich der Vergleichspunkt Rom nur aus der Kenntnis Vergils ergibt. Auch in seinem späteren Epigramm *Romani Imperii Incrementum* wirft der Dichter Rom eine Tendenz zur Vorherrschaft in konfessioneller Hinsicht vor; vgl. B II 1b II.

245 Ob der Frieden in der Frühen Neuzeit als positiver Grundwert betrachtet oder doch dem Krieg untergeordnet wurde, ist noch umstritten. In seiner Dissertation fasst Volker Arnke die bisherige Forschung zusammen und argumentiert anhand eines Traktates von 1629 für die positive Wahrnehmung des Friedens auf politischer Ebene; vgl. ders.: ‚*Vom Frieden im Dreißigjährigen Krieg. Nicolaus Schaffhausens ‚De Pace‘ und der positive Frieden in der Politiktheorie*, Berlin und Boston 2018.

246 Solche konfessionell unproblematischen, auf Gemeinsamkeiten verweisenden und damit Sympathie erzeugenden Einleitungen verwendet Narsius auch in anderen Gedichten, die sich an Lutheraner richten; vgl. B I 3 II (Abs. I 1)

Erneut legt Narsius seinem Gedicht also gleich zu Beginn die Strategie der Entaktualisierung zugrunde.<sup>247</sup> Ebenso grundlegend ist hier die Konzentration auf das Positive bei gleichzeitigem Stillschweigen über das Negative<sup>248</sup>: Anstatt dem Leser den befürchteten Verlust des Friedens – beispielsweise durch die Immigranten – vor Augen zu führen, konzentriert sich der Dichter auf dessen Darstellung als zentrales, beständiges Wesensmerkmal der Stadt.

### **Wirtschaftlicher Nutzen der interkonfessionellen Koexistenz: Konzentration auf das Verbindende und verschleierte lexikalische Mehrdeutigkeit**

Im zweiten Distichon werden schließlich der Frieden und die interkonfessionelle Koexistenz in einen direkten Zusammenhang gebracht (V. 3 f.): *Me Pax alma iuvat, et amico foedere nexo / Christiadam populo, pacis amante, frui.*<sup>249</sup> Die Voranstellung des Personalpronomens *Me* (V. 3) verdeutlicht, dass diese Aussage das Selbstverständnis der Stadt Hamburg betrifft. Die konsequente Fortführung der Antikisierung zeigt sich zunächst einmal an der Personifizierung und damit Vergöttlichung des Friedens (*Pax*, V. 3) sowie daran, dass Narsius die plurikonfessionelle Einwohnerschaft wiederum schlicht unter der Bezeichnung „Christen“ subsumiert (*Christiadam populo*, V. 4), um den Anachronismus konfessioneller Zuordnung zu vermeiden sowie die kleinste Gemeinsamkeit auf religiöser Ebene hervorzuheben.<sup>250</sup> Von zentraler Bedeutung ist hier jedoch eine Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit, nämlich die Verschleierung einer Aussage durch mehrdeutiges Vokabular:

Die Begriffe *alma* (V. 3), *iuvat* (V. 3) und *frui* (V. 4) ermöglichen es, den Frieden und das harmonische Zusammenleben der christlichen Einwohner (*amico foedere nexo / Christiadam populo*, V. 3 f.) einerseits aus der uneigennütigen Perspektive als erfreulichen Selbstzweck zu betrachten, andererseits den pragmatisch-ökonomischen Nutzen dieser Sachverhalte zu erkennen.<sup>251</sup> Da Narsius dem Leser die Entscheidung überlässt, wie er diese Aussage verstehen möchte, kann er Anhängern beider Ansichten gerecht werden und somit hinsichtlich möglicher Adressaten auch in

---

und B I 4b II.

247 Zur Strategie und ihren argumentativen Vorteilen vgl. grundlegend B I 1 II.

248 Vgl. *ibid.*

249 „Mich erfreut der nährende Frieden, und es frommt, mich an dem in freundlichem Bündnis / verbundenen friedliebenden Volk der Christen zu erfreuen.“

250 Vgl. I B 1 II.

251 Das Attribut *almus* verstärkt zum einen – synonym zu Begriffen wie *sanctus*, *pulcher* und *verendus* – als Epitheton der Göttin Pax den Wert der moralischen Kategorie „Frieden“. Zum anderen verweist seine zugrundeliegende Etymologie – die Ableitung vom Verbum *alo* („ernähren“) – auf die nährende Funktion der Wirtschaft in Zeiten innenpolitischer Stabilität; vgl. *TLL* „almus“ *init.*, 1.1703.24-38. Entsprechend bezeichnen die Verbalhandlungen *iuvat* und *frui* einerseits selbstlose Freude (vgl. ders. „fruo“ I H, 6.1.1427.56-428.15 und ders. „iuvo“ I A 1 a γ I B, 7.2.746.51-82). Andererseits kennzeichnen sie die handelnde Person im pragmatischen Sinne als Nutznießer (vgl. ders. „fruo“ I H, 6.1.1428.59-64; ders. „iuvo“ *init.*, 7.2.745.74 ff. und I B, 7.2.747.74-748.17 sowie *OLD* „fruo“ II, 785).

Zukunft flexibel bleiben.<sup>252</sup> Eindeutiger überwiegt die pragmatisch-ökonomische Dimension erst im Zusammenhang mit dem topischen Regierungslob (V. 11 f.): *Sic sociâ prudens fruitur dum gente Senatus, / Haud adimit sociis libera jura meis.*<sup>253</sup> Weil das einleitende Adverb *Sic* (V. 11) auf die vorangegangene Schilderung verweist, derzufolge die Getreidegöttin Ceres die Alster für ihre Zwecke nutzt<sup>254</sup>, sollte das wiederaufgenommene *frui* (*fruitur*, V. 11) hier ausschließlich in seiner pragmatisch-ökonomischen Ausrichtung verstanden werden. Den entsprechenden Umgang des nutznießenden Senates mit den Immigranten (*sociâ fruitur gente Senatus*, V. 11)<sup>255</sup> bewertet das Attribut *prudens* (V. 11) implizit als klug. Dass die Garantie freier Rechte (*Haud adimit libera jura*, V. 12) durch die Obrigkeit Ausdruck ihres eigennützigen Kalküls ist, verdeutlicht die Subjunktion *dum* (V. 11), da sie die Dauer der Rechtsgarantie von der Nützlichkeit der Einwanderer abhängig macht. Angesichts dieser Darstellungen kommt kein Zweifel auf, dass die Stadt beziehungsweise ihre Regierung die aktive Kontrolle über die von ihnen ‚genutzten‘ Immigranten innehat, sodass sie angesichts des klaren Machtverhältnisses in der Lage ist, den innerstädtischen Frieden und seine ökonomischen Vorteile zu schützen.

### **Die Immigranten als Freunde und ‚freie Knechte‘ der Stadt: suggestive Umdeutung und transkonfessionelles Gedankengut**

Im Hinblick auf die Darstellung der umstrittenen fremdkonfessionellen Einwanderer verfolgt Narsius die Strategie der suggestiven Umdeutung: So zeichnen sich – im Übereinstimmung mit dem zentralen Wesensmerkmal der Stadt – auch die Einwohner insgesamt durch ihre Friedensliebe aus (*Christiadum populo, pacis amante*, V. 4). Darüber hinaus bezeichnet er die Immigranten stets explizit in positiver Weise als „Freunde“ (*Amicus*, V. 5) oder „Verbündete“ (*sociâ gente*, V. 11; *sociis meis*, V. 12), und entsprechend besteht das gesamte soziale Gefüge der Einwohnerschaft aus einer freundschaftlichen Bindung (*amico foedere*), nicht aus Unzufriedenheit und Auflehnung schürendem Zwang. Diese Suggestion dient offenbar dazu, beim Leser einen Wahrnehmungswandel einzuleiten, damit er sich nicht mehr das innenpolitische Gefahrenpotenzial der

252 Ebenso verhält es sich mit der Kritik an den orthodoxen Reformierten im *Auspicium Fredericopolis*; vgl. I B 1 II.

253 „So entzieht der kluge Senat – solange er sich am verbündeten Volk erfreut – / meinen Verbündeten ihre freien Rechte nicht.“

254 V. 7 ff.: *Cernis ut aequo Naturae foedere et Artis / Alstera praecipiti semina frangit aquâ? / Libera non minus est, Cereri licet unda ministret / ...* („Siehst Du, wie in einem ausgewogenen Bund von Natur und Technik / die Alster mit vornüber stürzendem Wasser Samen zermahlt? / Sie ist nicht weniger frei, mag die Welle auch der Ceres dienen / ...“) – Das Beispiel dient hauptsächlich zur Illustration des Prinzips der ‚freien Knechtschaft‘, s.u. Abs. I 2 b. Die Argumentationstechnik ähnelt dabei stark der des Philosophen Lukrez (1. Jh. v. Chr.) in seinem Lehrgedicht *De rerum natura*: Sie besteht darin, den Leser durch eine direkte Frage (*Cernis ut*, V. 7) unmittelbar in die Diskussion einzubeziehen, um ihn so durch die eigene Beobachtung eines Vorganges von der Richtigkeit der Aussage zu überzeugen; vgl. Carl J. Classen: *Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin und New York 1993, 94 f.

255 Zur Darstellung der Immigranten als ‚Verbündete‘ s.u.

Fremdkonfessionellen konzentriert, sondern erkennt, wie harmlos und wohlgesonnen sie sind. Das Verhältnis zwischen den Einwanderern und der Stadt charakterisiert der Dichter ab dem dritten Distichon noch näher, indem er es in Anlehnung an das Scheinparadoxon der ‚freien Knechtschaft‘ als reziprokes System der moralischen Verpflichtung deutet (*Hinc liber servit Amicus*, V. 5). Zur Überzeugung bedient er sich hier also eines transkonfessionell protestantischen Interpretationsansatzes, der sowohl den lutherischen Adressaten als auch dem Remonstranten vertraut war.<sup>256</sup> Demzufolge genießt der fremdkonfessionelle Zuwanderer persönliche, innere Freiheit bezüglich seines Glaubens und – wie das anaphorische Demonstrativpronomen *hinc* zeigt – einen friedlichen, sicheren Aufenthaltsort, ist aber zugleich der Gesellschaft, die ihn damit ausstattet, im Austausch erstens seine Arbeitskraft und zweitens auch seinen Gehorsam der sozialen Ordnung gegenüber schuldig. Dass die Hamburger Obrigkeit ihrem Teil der Verpflichtung nachkommt und die Privilegien der Immigranten schützt, bekräftigt Narsius andernorts noch einmal (V. 13 f.): *Libera tutantur Commercium, libera Sacra / Holsaticus Candor, intemerata Fides*.<sup>257</sup> Aufgrund dieser – freilich ökonomisch-pragmatisch motivierten<sup>258</sup> – Garantie der Regierung, so das implizite Argument, haben die Einwanderer keine Grundlage, sich gegen den ausgewogenen Tausch aufzulehnen. Die Bedeutung des disziplinierenden Prinzips der ‚freien Knechtschaft‘ für die Argumentation geht daraus hervor, dass der Dichter ihm viel Raum einräumt: So dient auch die topische Beschreibung eines topographischen Merkmals (vgl. V. 7-10) der Illustration dieses

---

256 Die Wendung *liber et servus* entstammt Luthers Schrift *De Libertate Christiana* (1520). Sie verdeutlicht, dass der Mensch zwar in seinem inneren Wesen frei, jedoch zugleich an die soziale Ordnung gebunden und dadurch ein Knecht sei; vgl. Uta Dehnert: *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Reformatorische Einflüsse im Meisterlied von Hans Sachs*, Tübingen 2017, 43-46. Auch Johannes Calvin stellt im vierten Buch seiner *Institutio Christiana* fest, „(...) dass geistliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft sehr wohl miteinander bestehen können.“ (Rochus Leonhardt: *Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Baden-Baden 2017, 189.) Remonstranten und Reformierte stimmten trotz der Spaltung in den meisten Lehrmeinungen weiterhin überein; vgl. dazu A II 1.

257 „Den freien Handel, die freien religiösen Bräuche schützen / die holsteinische Aufrichtigkeit, der makellose Glauben.“ – Zum hier ebenfalls enthaltenen Argument gegen religionspolitisches Konfliktpotenzial s.u.

258 Dies geht aus dem vorangegangenen Distichon V. 11 f. hervor; s.o.,

Systems<sup>259</sup>, dessen Einhaltung als für Hamburg geradezu typische Eigenart dargestellt wird<sup>260</sup>, und im Zusammenhang mit dem Lob der Handelsstärke (vgl. V. 15-20) tritt es sogar noch einmal auf.<sup>261</sup>

### Unerschütterliches Hamburger Luthertum: suggestive Implikation

Wie bereits erwähnt, stellt Narsius zunächst die allen Einwohnern gemeinsame, verbindende Zugehörigkeit zum Christentum in den Vordergrund (s.o.). Zudem argumentiert er implizit mit der Unerschütterlichkeit der lutherischen Orthodoxie: Aus V. 13 f. (s.o.) geht hervor, dass neben dem freien Handel (*libera commercia*) auch die freie Religion (*libera Sacra*) geschützt wird. Aufgrund der parallelen, vom Asyndeton geprägten Satzstruktur der beiden Verse lässt sich der Schutz des Handels der holsteinischen Aufrichtigkeit (*Holsaticus Candor*)<sup>262</sup> zuordnen, während der makellose Glaube (*intemerata Fides*) vor allem die religiösen Freiheiten überwacht.<sup>263</sup> Da der Glaube der Hamburger – die lutherische Orthodoxie – also unerschütterlich fest und unbefleckbar rein ist<sup>264</sup>, können die fremden Konfessionen unter keinen Umständen einen negativen, korrumpierenden Einfluss auf das lokale Luthertum haben. Von der Anwesenheit nicht-lutherischer Personen geht demnach auch im Hinblick auf das Seelenheil der Lutheraner keinerlei Gefahr aus.

### Fazit

Insgesamt ist zu beobachten, dass Narsius sich bemüht, die Koexistenz beziehungsweise Anwesenheit nicht-lutherischer Immigranten vom innenpolitischen Krisenfaktor zum kompatiblen

---

259 Die Analogie bezüglich der Alsternutzung „durch einen ausgewogenen Bund von Natur und Technik“ (*aequo Naturae foedere et Artis*, V. 7) lässt sich hinsichtlich der Senatoren so deuten, dass sie ihre dem Hamburger Selbstverständnis entsprechende liberale Wesensart (*natura*) ausgeglichen mit der Kunst (*ars*) verknüpfen, zum Nutzen der Stadt pragmatisch mit den Immigranten umzugehen. Hier zeigt sich erneut die Verbindung von Selbstzweck und Nutzen der stadteigenen Liberalität (s.o.). – Auch die Überzeugung mit Hilfe von Analogien findet sich häufig bei Lukrez; vgl. Classen 1993, 93.

260 Dies erreicht Narsius durch die Verwendung des mehrdeutigen Begriffs *natura* (*naturae*, V. 6; 7), der nicht nur den Schöpfungsgegenstand beschreibt, sondern auch im Sinne von „Wesen, Mentalität“ zu verstehen ist; vgl. *TLL* „natura“ I A 1, 9.1.157.73-158.11. – Die im V. 7 ff. als „freie Dienerin“ der Ceres beschriebene Alster (vgl. dazu Anm. 254) ist typisch für die Stadt Hamburg und deshalb besonders zur Illustration des stadteigenen Wesens geeignet. Die Wassermühlen des Flusses, auf die dort angespielt wird, gehörten schon seit Mitte des 13. Jahrhunderts ebenfalls fest zum Hamburger Stadtbild; vgl. Norbert Heyse (Hrsg.): *Europas Norden I. Vorlesungen im Fach Nordische Geschichte, gehalten von Prof. Dr. phil. Martin Krieger an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*, Norderstedt 2014, 120.

261 V. 17: *Servitio liber socius mihi pertulit aurum.* („Von Knechtschaft frei, überbrachte der Freund mir Gold.“)

262 Diese Formulierung ist insofern bemerkenswert, als dass sie andeutet, dass Narsius die Hansestadt nicht als Reichs-, sondern als holsteinische Landstadt betrachtet. Dafür spricht außerdem seine Widmung des Gedichtes *Laus et Studium* an die Pastoren „in Hamburg und dem übrigen Holstein“ (*Laus A v: Hamburgi, et in reliquâ Holsatia*); vgl. B I 3 I. – Zum zeitgenössischen Streit um die staatsrechtliche Stellung Hamburgs vgl. Krieger 2012, 797 und 801.

263 Freilich idealisiert der Dichter die Liberalität auf religiösem Gebiet, da der Begriff *Sacra* als kollektives Neutrum im eigentlichen Sinne alles bezeichnet, was heilig ist, und entsprechend häufig als Bezeichnung des Gottesdienstes gebraucht wird; vgl. dazu B II 2b I. Gerade religiöse Bräuche der Fremdkonfessionellen unterdrückte das Geistliche Ministerium aber; vgl. B I 2 I.

264 Das sehr häufig in religiösen Kontexten verwendete Attribut *intemeratus* verdeutlicht nicht nur die Reinheit des Glaubens, sondern auch die Tatsache, dass diese Reinheit unbefleckbar ist; vgl. *TLL* „intemeratus“ *init.* und I A 1, 7.1.2103.62-2104.16.

Bestandteil des harmonischen Zusammenlebens umzudeuten. Eine zum Positiven veränderte öffentliche Wahrnehmung der Personengruppe, deretwegen dauerhaft den städtischen Frieden bedrohende Spannungen zwischen Senat und Geistlichem Ministerium herrschten, käme nicht nur Narsius' ökonomisch ausgerichteten Adressaten zugute: Auch er selbst profitierte als fremdkonfessioneller Glaubensflüchtling von der liberalen Linie der Stadtregierung. Deshalb war es in seinem eigenen Interesse, überzeugend für deren Beibehaltung zu argumentieren und etwaige Ängste zu zerstreuen, dass Immigranten wie er die soziale Ordnung destabilisieren könnten. Um den gewünschten Wahrnehmungswandel zu erreichen, verfolgt er hauptsächlich Strategien der Suggestion. Das tatsächlich existente interkonfessionelle Konfliktpotenzial verschleiern – wie im *Auspicium Fredericopolis* – die Konzentration auf die gemeinsame Basis im Christentum, die grundsätzliche Verlegung des Inhaltes in einen antikisierten und damit präkonfessionellen Kontext sowie der Bezug auf gemeinprotestantisches Gedankengut. Auffällig ist dabei, dass der argumentative Schwerpunkt dieser Bezugnahme nicht auf abstrakter theologisch-dogmatischer Ebene liegt, sondern auf den Auswirkungen im gesellschaftspolitisch-sozialen Bereich. Zugleich musste der Dichter aber aus pragmatischen Gründen wiederum eindeutige Aussagen oder Bekenntnisse zum heiklen Thema der plurikonfessionellen Koexistenz vermeiden, um den Kreis möglicher zukünftiger Adressaten nicht einzuschränken. Dies spiegelt sich im inhaltlich unverbindlichen Charakter seiner oft mehrdeutigen Äußerungen und der Implizität der Argumente wider.

### 3. *Laus et Studium Jacobi Arminii*: Die lutherisch-remonstrantische Union

#### I. Historische Hintergründe

Zu Beginn des Jahres 1623<sup>265</sup> erschien in Hamburg zum ersten Mal eine kleinere Gedichtsammlung. Johannes Narsius ergänzte den Erstdruck des Werkes, das den vollständigen Titel *Laus et studium praestantissimi viri Jacobi Arminii de unione ecclesiarum, et tollendis schismatibus* trägt<sup>266</sup>, um die zuvor gedruckte *Prosopopoeïa Hamburgi* sowie das gesamte *Auspicium Fredericopolis*.<sup>267</sup> Das ist insofern interessant, als dass dies ja nicht sein vollständiges bereits erschienenenes Corpus abbildet,

---

265 Die Widmung ist auf den ersten Januar dieses Jahres datiert (*Laus A v*): *Hamburgi Kal[endis] [mensis] Januar[ii]. Anno 1623.*

266 Der Nachdruck im *Prodromus Poëmaticus* bietet den verkürzten Titel *Laus et Studium D[octoris]. Jacobi Arminii de Unione Ecclesiarum (Prodr. D 3 v).*

267 Die Werbegedichte funktionierte Narsius hier bereits zum Städtelob um; vgl. B I 1 I. – Dass auch die *Prosopopoeïa Hamburgi* vor dem 1. Januar 1623 schon einmal gedruckt wurde, verdeutlicht der auf dem Titelblatt angebrachte Hinweis (*Laus A r*): *Accedunt denuò excussi Prosopopoeïa Hamburgi & Auspicium Fredericopolis.*



sondern eine Auswahl darstellt: Offensichtlich erschienen ihm diese Gedichte im Zusammenhang mit dem neuen passender als eine Neuauflage des *Naufragium pulveris Hamburgi*. Eine naheliegende Erklärung bietet ein Blick auf den Inhalt der Gedichte: Im Gegensatz zum *Naufragium pulveris Hamburgi* enthalten die beiden anderen Argumente (wenn auch nur impliziter Art) dafür, dass ein harmonisches, stabiles Zusammenleben zwischen Lutheranern und Anhängern anderer Konfessionen – beziehungsweise zwischen zwei oder mehreren Volksgruppen verschiedener Herkunft – in der Praxis möglich ist. Das *Auspicium* hebt außerdem die Tugendhaftigkeit der Remonstranten hervor, denen sich der Dichter durch das im Titel angekündigte Lob (*Laus praestantissimi viri Jacobi Arminii*) offen und eindeutig zuordnet. Vor diesem gesellschaftspolitisch relevanten Hintergrund widmet sich nun das neue Gedicht einem explizit religionspolitischen Inhalt, nämlich Arminius' Bemühung um Kirchenunion und eine Vereinigung der Konfessionen (*Studium de unione ecclesiarum, et tollendis schismatibus*).<sup>268</sup>

Während der Wegbereiter der Remonstranten in seiner diesbezüglich aufschlussreichen Rede *De componendo dissidio* allerdings selbst die Römischen Katholiken nicht explizit von einer Versöhnung der Christen ausschloss<sup>269</sup>, lässt sich anhand einiger Hinweise in Paratexten eine Tendenz dahingehend nachvollziehen, dass sein Schüler Narsius mit diesem Gedicht hauptsächlich für eine Union zwischen seinen Glaubensgenossen und den Lutheranern werben möchte. Hierbei muss zunächst ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass eine solche Union – dem Dichter zufolge –

remonstrantischerseits klar aus rein pragmatischen und persönlich vorteilhaften Beweggründen diskutiert wurde<sup>270</sup>: So referiert er in der Prosaschrift *Apologeticus*, Arminius habe die Vereinigung befürwortet, um der Aufspaltung des Christentums entgegenzuwirken. Theologisch-dogmatische Voraussetzung sei jedoch eine Modifikation der reformierten Prädestinationslehre, die dem Vorhaben bisher als „Stolperstein“ (*scandalum*) im Wege stehe.<sup>271</sup> Noch deutlicher wird der

---

268 Da zu Arminius' Lebzeiten die binnenkonfessionelle Spaltung von Reformierten und Remonstranten noch nicht stattgefunden hatte, kann eine Vereinigung dieser Parteien nicht Inhalt seiner Bemühung sein. Die Bezeichnung ‚Schisma‘ für diese Abspaltung war unter Remonstranten üblich, und auch Narsius selbst verwendet sie in seinem Brief an Fredericus Sandius; vgl. Anm. 110 und Peters 1971, 283.

269 Vgl. dazu A II 1. – Die Analyse des Gedichtes wird zeigen, dass Narsius einige in der Rede vorhandene Aspekte aufgreift; vgl. B I 3 II.

270 Bisher lässt sich die von Narsius geschilderte remonstrantische Diskussion über eine Union mit den Lutheranern nicht anhand weiterer Quellen nachvollziehen.

271 *Apol.* C r, 403-6: *Et non semel ex ore D[octoris]. Arminii p[iae].m[emoriae]. audivi, ad minuendas Christianorum sectas, hoc omninò agendum, ut sublato ex Ecclesiis Reformatorum potissimo scandalo in capite de Praedestinatione, et quae eò spectant, cum Lutheranis uniamur.* („Und nicht nur einmal habe ich aus dem Munde des verstorbenen Jacobus Arminius gehört, dass man zur Minderung der christlichen Sekten völlig so handeln müsse, dass wir uns mit den Lutheranern vereinen, nachdem der überaus starke Stolperstein im Kapitel der Prädestination und das, was dorthin zielt, aus der Kirche der Reformierten aufgehoben sind.“) Entsprechend hätten die Beschlüsse der Dordrechter Synode über die Prädestination neben den Remonstranten auch die Lutheraner verdammt; vgl. *Apol.* B 3 r, 270-75. – Narsius' Studienfreund, der Remonstrant Petrus Taurinus, verweist in einem Brief aus dem Jahr 1654 auf mehrere lutherische Schriften, die ebenfalls die orthodox-reformierte

Pragmatismus, wenn Narsius an anderer Stelle bemerkt, die Remonstranten könnten „unter der Bezeichnung ‚Lutheraner‘ Nutznießer einer gewissen Freiheit sein“ (*ita sub nomine aut titulo Lutheranorum libertate aliqua frui*), weil die niederländische Obrigkeit Lutheranern gegenüber nachsichtiger eingestellt sei als ihnen. Zur genannten Verminderung der christlichen Splittergruppen komme außerdem öffentliche Sicherheit.<sup>272</sup> Auch hier wird die Prädestinationslehre als verbindendes dogmatisches Element zwischen den Remonstranten und ihren „Verbündeten der *Confessio Augustana*“ (*Augustanae Confessionis socii*) genannt<sup>273</sup>, was sich offensichtlich auf Melanchthons diesbezügliche Auffassung stützt: Der lutherische Theologe vertrat nicht nur die Auffassung einer bedingten Prädestination, sondern betrachtete die Lehrfrage außerdem ebenfalls als Adiaphoron.<sup>274</sup> Die zahlreichen bedeutenden konfessionellen Unterschiede – beispielsweise in der Frage des Abendmahls oder im Umgang mit Bildern – finden in diesem Abschnitt des *Apologeticus* dagegen keine Erwähnung, weil sie zu Bewusstsein bringen würden, dass eine solche Union in der Realität sehr wahrscheinlich an eben diesen starken Differenzen scheitern müsste.<sup>275</sup> Überhaupt zeigt gerade Narsius’ letzte Stellungnahme gut, dass die Remonstranten selbst an einer dogmatischen Annäherung an die Lutheraner nicht interessiert waren, sondern ihre eigene Lehre unter dem Schutz der anerkannten großen Konfession ungestört weiterverfolgen wollten. Sich auf Grundlage eines diskutablen Adiaphorons zu vereinen, das auch von der anderen Partei als ein solches anerkannt wurde, bedeutete dagegen kein allzu großes Opfer.<sup>276</sup>

---

Prädestinationslehre als Hinderungsgrund dafür ansehen, dass Frieden zwischen Reformierten und Lutheranern zustande kommen könnte. Er betont, die Remonstranten stimmten hinsichtlich dieser Lehre nicht nur mit den Lutheranern, sondern sogar mit den Römischen Katholiken überein; vgl. Limborch 1704, 30.

272 *Apol.* B 4 v, 392-400: *Hoc unum dicam, non semel me deliberasse cum viris prudentibus, An non Remonstrantes cum Augustanae Confessionis sociis, sententiam à Synodo damantam etiam profitentibus, aequis conditionibus in unum coalescere corpus possint, atque ita sub nomine aut titulo Lutheranorum libertate aliqua frui, connivente saltem Magistratu in gratiam Confoederatorum. In hanc sententiam, publicae tranquillitatis et sanandorum Christianismi schismatum caussâ, scio inclinare multos è Remonstrantibus, eosque non minimos eruditione ac prudentiâ.* („Das eine möchte ich sagen, dass ich nicht nur einmal mit klugen Männern überlegt habe: Ob nicht die Remonstranten mit den Verbündeten der *Confessio Augustana* – weil sie die von der Synode verdamnte Meinung auch verkünden – zu billigen Bedingungen zu einem Körper zusammenwachsen und so unter dem Namen oder der Bezeichnung ‚Lutheraner‘ Nutznießer einer gewissen Freiheit sein könnten, da der Magistrat wenigstens zugunsten der Verbündeten nachsichtig ist. Ich weiß, dass viele Remonstranten – um der öffentlichen Ruhe willen und um die Schismen des Christentums zu heilen – zu dieser Meinung neigen, und sie sind nicht die geringsten an Bildung und Klugheit.“) – Bei den erwähnten Verbündeten (*Confoederatorum*) handelt es sich womöglich um die monokonfessionell lutherischen Schweden. Zur Beziehung zwischen ihnen und den Niederlanden vgl. B II 1c I.

273 *Ibid.*

274 Vgl. Martin H. Jung: „Prädestination, Eschatologie, Frömmigkeit“, in: Günter Frank (Hrsg.): *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2017, 439 f. Arminius’ Nähe zu Melanchthon oder dessen Schüler Nicolaus Hemmingius erwähnt Narsius im Brief an Fredericius Sandius (vgl. Limborch 1704, 328). – Im *Apologeticus* bezeichnet der Dichter die Dordrechter Beschlüsse im Zusammenhang mit der Prädestination als Entscheidungen über transkonfessionelle Adiaphora (vgl. A II 2). Zum Konzept der dogmatischen Reduktion auf wenige verbindliche Glaubenssätze vgl. auch B I 3 II, Abs. I 3.

275 Unter anderem darin zeigt sich, wie sehr die Remonstranten trotz der Abspaltung im Grunde die Dogmen des reformierten Protestantismus beibehielten; vgl. Benedict 2002, 312.

276 Auch dies wäre im Sinne Melanchthons; vgl. dazu Markus Friedrich: „Orthodoxy and Variation. The Role of Adiaphorism in Early Modern Protestantism“, in: Randolph C. Head und Daniel E. Christensen (Hrsgg.): *Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity 1500–1750*, Leiden u.a.

Das Problem bestand allerdings darin, dass im Luthertum seit der Generation nach Luther keineswegs Konsens über die Frage der *Adiaphora* herrschte. So war es schließlich nicht Melanchthons kompromissfördernde Ansicht, die Eingang in die Konkordienformel (1577) fand, sondern die von Matthias Flacius (1520–75) vertretene Überzeugung, dass der Schutz des Luthertums und seine Abgrenzung von den anderen Konfessionen keine *Adiaphora* erlaube.<sup>277</sup> Hamburg hatte das Konkordienbuch 1580 anerkannt und 1603 sogar in die Verfassung integriert, weil die Geistlichkeit der Stadt stets um die Sicherung und Stärkung der lutherischen Orthodoxie bemüht war.<sup>278</sup> Und eben diese im flacianischen Sinne orthodoxe Geistlichkeit zählt zu den Adressaten des vorliegenden Gedichtes, wie die Widmung offenbart (*Laus A v*):

*Reverendis Viris, & Pietate, Prudentia atque Eruditione clarissimis*

*DD. Ecclesiarum Pastoribus Confessione Augustana Associatis, Hamburgi, & in reliquâ Holsatia, nec non alibi fidelem Christo operam navantibus:*

*Laudabilis Gymnasii Hamburgensis Moderatoribus ac Professoribus:*

5 *Itemque*

*D. Arminii Genuinis Secundum Deum sectatoribus, quos Remonstrantes vocant, persecutione dispersis:*

*Denique*

*Christianis Omnibus sub Duce Pacis strenue militantibus,*

10 *Hanc Viri Pacis & Studij Pacis Commendationem*

*Observantiae & amoris testandi ergò Strenae loco offero & consecro, Atque ut de Unionis Christianae aequis conditionibus sedulò cogitent, obnixè rogo & obtestor Johannes Narssius Anastasius Dordracenus.*

Den ehrwürdigen und für Frömmigkeit, Klugheit und Bildung hochberühmten Männern, den Doktoren Kirchenpastoren, die durch die *Confessio Augustana* verbunden sind und in Hamburg und dem restlichen Holstein<sup>279</sup> und durchaus auch woanders mit treuem Eifer Christus dienen: den Leitern und Professoren des lobenswerten Hamburger Gymnasiums: Gleichermaßen [5] den gottgemäß wahren Anhängern des Dr. Arminius, die sich Remonstranten nennen und aufgrund der Verfolgung verstreut sind: Schließlich allen Christen, die unter dem Friedensfürsten wacker Kriegsdienst leisten, biete ich weihend diese Empfehlung eines Friedensmannes und einer Friedensbemühung [10] also anstelle eines Neujahrgeschenkes an, um Hochachtung und Zuneigung

---

2007, 53.

277 Vgl. ders., 50-58.

278 Vgl. Whaley 1992, 36 und 42 f. sowie B I 2 I.

279 Zu Narsius' Wahrnehmung der Hansestadt als holsteinische Landstadt vgl. auch Anm. 262.

zu bezeugen, und dass sie über die billigen Bedingungen einer christlichen Vereinigung eifrig nachdenken, erbitte ich flehend und beharrlich, Johannes Narssius Anastasius aus Dordrecht.

Narsius richtet die Widmung einerseits an die lutherischen Geistlichen in Hamburg und Umgebung (vgl. Z. 1 ff.), deren Bildung er explizit in der Formulierung *Prudentia atque Eruditione clarissimis* (Z. 1) herausstellt. Aus ihnen setzte sich das orthodox-lutherische Geistliche Ministerium zusammen.<sup>280</sup> Andererseits gilt sie ebenso dem Kollegium des Hamburger Akademischen Gymnasiums, also gelehrten Laien.<sup>281</sup> Die Gründung dieser Hochschule im Jahre 1613 stand dabei in engem Zusammenhang mit der Geistlichkeit<sup>282</sup>, und zu ihrem herausragenden Renommee trugen besonders die dort lehrenden Professoren bei<sup>283</sup>. Es ist also in erster Linie die politisch einflussreiche geistliche Instanz und in zweiter die wissenschaftliche Elite der Hansestadt, der Narsius das vorliegende Gedicht als Zeichen seiner guten Absichten zugunsten des Friedens anbietet<sup>284</sup> und die er dazu auffordert, sich eifrig Gedanken über die Konditionen einer möglichen Kirchenunion zu machen<sup>285</sup>. Angesichts der ablehnenden Haltung, die das Geistliche Ministerium Fremdkonfessionellen gegenüber einnahm, und der beschriebenen flacianischen Einstellung zu konfessionsverbindenden *Adiaphora* stellt dieses Vorhaben allerdings ein überaus ehrgeiziges Ziel dar. Dies trifft umso mehr zu, da der Dichter in der zuvor erschienenen *Prosopopoeia Hamburgi* ja letztlich – wenn auch mit unangreifbarer inhaltlicher Unverbindlichkeit übertüncht – die Position der fremdenfreundlichen Gegenpartei ergriffen hatte.<sup>286</sup>

Bereits hier lassen sich aber Versuche erkennen, schon vor der Rezeption des Gedichtinhaltes das Wohlwollen dieser heiklen Rezipienten zu gewinnen. Wenngleich Lutheraner (Z. 1-4) und Remonstranten (Z. 6 f.) durch das Adverb *Itemque* (Z. 5) bezüglich ihrer Bedeutung im Grunde gleichgesetzt werden, bleiben erstere doch visuell gesehen an prestigeträchtiger Position

---

280 Vgl. Jens Nagel: „Höfische Bildung in der Hansestadt? Die gescheiterte Gründung einer privaten Ritterakademie in Hamburg“, in: J. Anselm Steiger (Hrsg.): *Das Akademische Gymnasium zu Hamburg (gegr. 1613) im Kontext frühneuzeitlicher Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*, Berlin und Boston 2017, 299.

281 Z. 4: *Laudabilis Gymnasii Hamburgensis Moderatoribus ac Professoribus (...)*. – Das Akademische Gymnasium war bald nach seiner vergleichsweise späten Gründung europaweit hoch angesehen. Von den konfessionellen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Reformationszeit und deren Gefahren für den Lehrbetrieb blieb es verschont, sodass es sich unbehelligt zu einer festen Größe des Bildungswesens entwickeln konnte; vgl. J. Anselm Steiger: „Einleitung“, in: ders. 2017, 9 und Klaus Garber: „Hamburg – nicht nur ein Sonderfall der deutschen Geschichte. Eine Betrachtung zur Literatur der Frühen Neuzeit und ihren geschichtlichen Voraussetzungen“, in: Steiger und Richter 2012, 20 ff.

282 Dies verstärkte die politische Macht der Geistlichkeit beträchtlich; vgl. Whaley 1992, 43.

283 Ders., 22.

284 Z. 10 f.: *Hanc Viri Pacis & Studij Pacis Commendationem Observantiae & amoris testandi ergò Strenae loco offero & consecro (...)*.

285 Z. 11 f.: *Atque ut de Unionis Christianae aequis conditionibus sedulò cogitent, obnixè rogo & obtestor (...)*. – Diese Formulierung entspricht derjenigen in *Apol.* B 4 v, 395 (*aequis conditionibus in unum coalescere corpus*). Wie aber die Union und ihre Bedingungen konkret aussehen sollen, erläutert Narsius nirgendwo ausführlicher.

286 Schließlich waren deren Adressaten, Syndikus Moller und Kaufmann Morsius, bezüglich der interkonfessionellen Koexistenz in Hamburg vollkommen anderer Ansicht als die orthodox-lutherische Geistlichkeit; vgl. B I 2 I.

vorangestellt. Zusätzlich räumt der Dichter seinen geistlichen Adressaten (V. 1 ff.) den Vorrang vor den weltlichen (V. 4) ein: Dies dürfte dem Selbstverständnis der Hamburger Geistlichkeit entsprochen haben, weil sie sich allein die Autorität in kirchlichen Angelegenheiten zuwies.<sup>287</sup> Ferner verwendet Narsius das transkonfessionelle Bild des *miles Christianus*<sup>288</sup>, das auch mit dem Streben nach gesellschaftspolitischem Frieden eng verknüpft ist und sich entsprechend gut eignet, die positiven Konsequenzen der Bemühung um interkonfessionelle Versöhnung zu illustrieren.<sup>289</sup> Eine weitere Überzeugungsmaßnahme enthält das Titelblatt, auf dem der Dichter einzigartige Informationen zu seiner Person preisgibt (*Laus A r*): *Auctore Joanne Narssio Anastasii F[ilio]. Dordrechtano Med[icinae]. D[octore]. & antehac Ecclesiae Gravensis decennium, & Bommeliensis triennium Pastore*<sup>290</sup>. In keinem anderen Fall erfährt der Leser davon, dass der Autor vor dem Arztberuf ein Priesteramt ausgeübt hat, geschweige denn wo und wie lange.<sup>291</sup> Der explizite Hinweis auf die praktische theologische Tätigkeit hängt aufgrund seiner Einmaligkeit also unmittelbar mit dem Gedicht zusammen und zeigt deutlich, dass dessen religiöse Inhalte von einem kundigen, erfahrenen Fachmann stammen. Dies verleiht den diesbezüglichen Aussagen deutlich mehr Autorität und lässt die beworbene Kirchenunion nicht als rein formalen, politisch-verwaltungstechnischen, pragmatischen Akt erscheinen, sondern als genuin religiöse, womöglich dogmatisch basierte Angelegenheit.

Die folgende Analyse wird der Frage nachgehen, wie der Dichter das Problem der *de facto* mangelnden dogmatischen Gemeinsamkeiten zwischen Remonstranten und Lutheranern auf rhetorischer Ebene zu lösen versucht und welche Basis er selbst für die interkonfessionelle Versöhnung vorschlägt. Zugleich soll ermittelt werden, ob er die stereotyp-positive Darstellung seiner eigenen Glaubensgemeinschaft fortsetzt, um mit seiner Dichtung ein entsprechendes Bild der Remonstranten zu prägen und so einen Wahrnehmungswandel bezüglich dieser Personengruppe zu bewirken. Da die Würdigung des Arminius darüber hinaus auch Äußerungen über die binnenkonfessionellen Differenzen mit den orthodoxen niederländischen Reformierten sowie über das Verhältnis des Theologen zum Römischen Katholizismus enthält, können die Beobachtungen

---

287 Auch dies ist der Orientierung an Flacius geschuldet; vgl. Friedrich 2007, 57.

288 Z. 9: *Christianis Omnibus sub Duce Pacis strenue militantibus*.

289 Vgl. Andreas Wang: *Der 'miles christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Frankfurt a.M. 1975, 22 f. und 227 f. – Hier zeigt sich wiederum die große Bedeutung, die Narsius dem praktischen Moment des friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Glaubensrichtungen zumisst. Dass er hier keine konfessionelle Zuordnung vornimmt, lässt sich mit seinem pragmatischen Wunsch nach Uneindeutigkeit erklären.

290 „Der Verfasser ist Johannes Narsius aus Dordrecht, Sohn des Anastasius, Doktor der Medizin und davor zehn Jahre lang Pastor der Graver und drei Jahre lang der Zaltbommeler Kirche.“

291 Die üblichen Informationen beschränken sich auf den Namen des Vaters – wobei Narsius diesen gelegentlich in Form eines dem Familiennamen nachgestellten Beinamens übernimmt – und seine Tätigkeit als Arzt; so beispielsweise in der ersten Auflage des *Auspicium Fredericopolis*, das mit den Worten *Joannes Narssius Anastasius / Dordracenus Med[icinae] D[octore]* unterschrieben ist.

weiter vertieft werden, wie Narsius rhetorisch mit zu kritisierenden Personengruppen umgeht. Sollte sich zudem herausstellen, dass er die Union im Gedicht weniger explizit pragmatisch motiviert als in der Prosaschrift *Apologeticus*, könnten erste Rückschlüsse darüber gezogen werden, ob er die Methode der direkten, unverschleierte und sachlichen Äußerung dem Medium Prosa zuordnet.

## II. *Laus et Studium Jacobi Arminii*

Das Gedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii* umfasst insgesamt 68 Verse in elegischen Distichen. Auf eine kurze Charakterisierung des Theologen (V. 1-8) folgt die Darstellung seiner theologischen Entwicklung, die mit der Rezeption Thomas von Aquins beginnt und im intensiven Bibelstudium endet, woraus wiederum sein Kampf gegen Irrlehren resultiert (V. 9-22). Seine Bemühungen um die Aufhebung der christlichen Spaltung im allgemeinen und die Union mit den Lutheranern im besonderen werden vom Widerstand der orthodoxen niederländischen Reformierten unterbrochen. Diesen erträgt er ohne Gegenwehr bis zu seinem Tod (V. 23-46). Danach trotzen seine Nachfolger, die Remonstranten, diversen Repressalien, wozu der Sprecher des Gedichtes sie ermutigt (V. 47-60). Den Abschluss bildet ein Appell an die Lutheraner um Hilfe (V. 61-68).

Die Analyse folgt aus Gründen der Stringenz dem grundlegenden Aufbau des Gedichtes, sodass zunächst die Darstellung Arminius' und die damit verbundenen Argumente herausgearbeitet werden sollen (I). Dies schließt Bemerkungen über die orthodoxen Reformierten mit ein. Darauf folgt in einem zweiten Schritt die Präsentation der Remonstranten, da sie auf dem Lob des Arminius aufbaut (II), und am Ende steht die Betrachtung der Lutheraner (III).

### **Grundlegende Strategien: allgemeine inhaltliche Vorbereitung, Implikation und anschauliche lexikalische Mehrdeutigkeit**

Ein Blick auf die Gliederung des Inhaltes verdeutlicht also, dass der Dichter nicht nur Arminius lobt, sondern das letzte Drittel darauf verwendet, die Remonstranten als tatsächliche potenzielle Unionspartner miteinzubeziehen. Im Hinblick auf das eigentliche Ziel, seine lutherischen Leser von deren Vorzügen zu überzeugen, dienen die ersten zwei Gedichtdrittel dazu, wichtige Argumente und Motive vorzubereiten, die schließlich im Kontext der zwei Unionspartner erneut aufgegriffen werden. Diese Strategie der allgemeinen inhaltlichen Vorbereitung – allgemein deshalb, weil Arminius persönlich für die erstrebte Union keine Rolle spielt – bewirkt eine starke textimmanente Stringenz: Da dem Leser die Argumente und Motive aus dem Vorbereitungsteil bereits eindrücklich bekannt sind, kann er ihre Gültigkeit mühelos auf die eigentliche Argumentation zugunsten der Vereinigung übertragen. Diese Argumentationselemente in einem Kontext zu etablieren, der für das

Ziel des Gedichtes scheinbar nicht direkt relevant ist, verschleiert ihre rein rhetorische Funktion im Sinne der Überzeugungsarbeit und lässt die Argumentation selbst subtiler wirken. Neben bereits bekannten Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit – in diesem Fall Andeutungen und Implikationen – ist außerdem die anschauliche Verstärkung durch lexikalische Mehrdeutigkeit von zentraler Bedeutung für die Wirkungsweise des gesamten Gedichtes. Dabei wird ein beispielsweise auf den ersten Blick rein metaphorischer gebrauchter Begriff aufgrund seiner Mehrdeutigkeit im Subtext um die grundlegende Verständnisebene erweitert. Das Zusammenspiel von übertragener und eigentlicher Bedeutung bewirkt eine starke Veranschaulichung des Begriffsinhaltes, sodass lexikalische Uneindeutigkeit hier nicht hauptsächlich der Verschleierung von Aussagen dient. Die häufige Verwendung dieser Strategie zeigt, dass der Dichter seine Leser erneut im Sinne des *movere* auf der Gefühlsebene von seinem Anliegen überzeugen möchte, um Sachargumentation angesichts der schwierigen Ausgangslage vermeiden zu können.<sup>292</sup>

Ein erstes Beispiel der anschaulichen lexikalischen Mehrdeutigkeit findet sich bereits in den einleitenden vier Versen (s.u.).

## I. Der Charakter und die theologischen Überzeugungen des Jacobus Arminius

### 1. Das Motiv des christlichen Glaubenskriegers: Antikisierung

Dieses Motiv, das Arminius als wahren Christen ausweist, etabliert Narsius gleich zu Beginn des Gedichtes:

[1]                    Ut quondam Arminius praeclarus inhorruit armis,  
                               Germanis columen, Romulidum pavor:  
                               Sic novus Arminius sacris bellator in armis  
                               Eminent, horrendus hostibus usque suis;

[5]                    ....

[1]                    Wie einst der hochberühmte Arminius vor Waffen starnte,  
                               Stütze der Germanen, Angst der Romuliden:  
                               So ragt der neue Arminius als tapferer Streiter in heiligen Waffen  
                               hervor, grauenerregend stets für seine Feinde;

[5]                    ....

---

292 Zu den Schwierigkeiten, die die orthodox-lutherische Adressatengruppe verursacht, vgl. B I 3 I.

Die Vorstellung des Theologen steht im Zeichen der bekannten Antikisierungsstrategie: Dem berühmten Cheruskerfürsten Arminius (*Ut Arminius praeclarus*, V. 1), der die römischen Truppen in der Schlacht vom Teutoburger Wald (9 n. Chr.) vernichtend schlug, wird sein Namensvetter Jacobus Arminius im direkten Vergleich gegenübergestellt (*Sic novus Arminius*, V. 3).<sup>293</sup> Eine Quellenangabe am linken Textrand verweist auf die entsprechende literarische Darstellung der Schlacht bei Tacitus.<sup>294</sup> Dadurch stellt der Dichter erstens wiederum eine akonfessionelle, intellektuelle Verbindung mit seinen gelehrten lutherischen Adressaten herstellt, wobei er diese diesmal um das Lob einer für die Deutschen überaus bedeutenden Identifikationsfigur ergänzt.<sup>295</sup> Zweitens lässt er den Vergleich selbst angesichts des historischen Kontextes ebenfalls als historische Tatsache erscheinen.<sup>296</sup> Vor allem die mächtige, einschüchternde Wirkung beider Arminen auf den Feind steht dabei im Vordergrund, wie das verbindende Verbum *horreo* (*inhorruit*, V. 1; *horrendus*, V. 4) verdeutlicht. Während die Bedeutung des historischen Arminius jedoch keineswegs im religiösen, sondern im rein ethnischen Kontext (*Germanis columen*, *Romulidum pavor*, V. 2) betrachtet wird<sup>297</sup>, zeichnet sich der zeitgenössische Theologe gerade in dieser Hinsicht aus. Nicht nur betont die Voranstellung des Adjektivattributs *sacris* (*sacris in armis*, V. 3) die Immaterialität seiner spirituellen und damit christlich akzeptablen Waffen<sup>298</sup>: Vor allem charakterisiert ihn das mehrdeutige Prädikatsnomen *bellator* (V. 3). Im Sinne der beschriebenen Veranschaulichung durch lexikalische Mehrdeutigkeit tritt hier zum grundlegenden Verständnis eines militärischen Terminus *technicus* die zusätzliche religiöse Konnotation des Begriffes, da ihn christliche Autoren häufig im Kontext des Martyriums verwenden.<sup>299</sup> Das Zusammenspiel beider Verständnisebenen verstärkt den Eindruck eines christlichen, märtyrerhaften Kämpfers für den rechten Glauben. Ein Blick das chronologisch früher entstandene Gedicht *Captivitas libera Roterodamo-Batava* legt zusätzlich nahe, diesen Glaubenskampf konkret mit dem binnenkonfessionellen Konflikt in den Niederlanden

293 Zu dieser Strategie und ihren Konsequenzen vgl. grundlegend B I 1 II.

294 Ein Asterisk hinter dem zweiten Vers verweist auf folgende Anmerkung: *Vide Tacit[i]. Annal[ium]: lib[ros]. 1., 2. & 3.*

295 Zur Bedeutung der Varusschlacht beziehungsweise der Figur des Arminius zur Entwicklung des kollektiven Selbstbildes im deutschen Sprachraum vgl. van Gemert 2005, 170-74. – Die Verbindung vor dem Hintergrund des gemeinsamen kulturellen Erbes stellt Narsius auch in der *Prosopopoeia Hamburgi* her (dort mit Hilfe einer Vergil-Umdeutung); vgl. B I 2 II.

296 Im *Auspicium Fredericoplis* macht der Dichter ebenfalls eine aus spätantiker Historiographie bekannte Wendung fruchtbar, um einer Aussage den Status einer historischen Tatsache zuzuweisen; vgl. B I 1 II.

297 Mit der Bezeichnung *Romulides* beschreibt Narsius die Bewohner des antiken römischen Reiches in rein ethnischer Hinsicht, wie hier durch die direkte Gegenüberstellung mit dem Volk der Germanen (*Germanis*) deutlich wird: Da diese zur Zeit der Schlacht im Teutoburger Wald (9 n. Chr.), auf die der Dichter anspielt, zweifellos ihre ursprüngliche, also nicht-christliche Religion ausübten, können sie sich nicht in religiöser Hinsicht positiv von den „Römern“ abheben. Eine klare konfessionelle Deutung würde außerdem der Entaktualisierungsstrategie widersprechen; vgl. B I 1 II. – Auch die inhaltlich äquivalente Bezeichnung „Romulus“ verwendet Narsius ohne religiöse Implikationen; vgl. Anm. 589.

298 Zum Einsatz kommen die Waffen im Kampf gegen Irrlehren; s.u. Abs. I 3.

299 Vgl. *TLL* „bellator“ II, 2.1807.26-40.



gleichzusetzen, denn dort zählt das Motiv des remonstrantischen Martyriums zu den Leitgedanken der Argumentation.<sup>300</sup> Dieser nur intertextuell auflösbare Aspekt bleibt hier freilich unausgesprochen.

### Die orthodox-reformierten Antagonisten: Kontrastierung über Stereotype

Ein konkretes Beispiel für das Verhalten des ‚christlichen Glaubenskriegers‘ bietet Narsius in einem Passus, der schildert, dass ein Angriff der orthodoxen Reformierten Arminius‘ Versuch vereitelte, die gespaltenen Christen zu versöhnen. Das Motiv des wahrhaft christlichen Glaubenskriegers gehört damit zur Strategie der kontrastierenden, stereotypen Darstellung der rivalisierenden Parteien:

Ast, bene dum Christi satagens adferre medelam  
Vulneribus, coetus conciliare parat:  
Turbida gens, pacique inimica ferociter obstat,  
30 Infligitque animo vulnera saeva Viri.

30

Aber während er – indem er sich wohl eifrig bemühte, das Heilmittel Christi  
auf die Wunden anzuwenden – eben willens war, die Versammlung für sich zu gewinnen,  
stand das aufgewühlte und dem Frieden feindlich gesonnene Volk wild dagegen,  
30 und es fügte dem Gemüt des Mannes wütende Wunden zu.

30

Die adversative Konjunktion *Ast* (V. 27) am Versanfang verleiht dem Angriff auf Arminius‘ Gemüt (*Infligitque animo vulnera saeva Viri*, V. 30) einen vergilisch-poetischen Charakter und lässt so das Bild einer epischen Schlacht zwischen dem Friedensstifter (V. 27 f.)<sup>301</sup> und seinen überaus negativ charakterisierten Gegnern (V. 29 f.) entstehen.<sup>302</sup> Um diese nicht explizit als orthodoxe Reformierte bezeichnen zu müssen, verfolgt Narsius bei deren Darstellung die Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit über Anspielungen, die sich aber durch Kenntnisse des historischen Kontextes auflösen lassen. Dazu greift er Motive wieder auf, die bereits im *Auspicium Fredericopolis* die Abgrenzung von Remonstranten und Reformierten begleiteten: einmal das Motiv der *gens* (V. 29),

---

300 Vgl. B I 4a II, Abs. I 1.

301 Die Verse 27 f. erfahren im Zusammenhang mit Arminius‘ Friedfertigkeit auf religiösem Gebiet nähere Betrachtung; s.u. Abs. I 2a.

302 Die Alternativform *ast* für *at* findet sich, wenn man die antiken Poeten zur Zeit des Augustus betrachtet, am häufigsten in Vergils *Aeneis*, teilweise auch in Ovids epischen Metamorphosen; vgl. *TLL* „ast“ II, 2.943.23–63. Laut *OLD* ist das Verhältnis zwischen *at* und *ast* bei Vergil in etwa 10:1, was sich gerade im Vergleich mit anderen Dichtern als hohe Frequenz erweist (vgl. ders. „at or ast“, *init.*, 185). – Dass Narsius sich an Vergil orientiert, ist keine Überraschung, denn er bezeichnet diesen im Vorwort seines ersten Epos *Riga devicta* (1625) als persönliches Vorbild und den herausragendsten Vertreter der Epik; vgl. *Riga A v*, 8-11.

mit dessen Hilfe er Religionsgemeinschaften in einem antikisierten Umfeld definieren kann, ohne die anachronistische konfessionelle Zugehörigkeit zu erwähnen, und das außerdem die Eigenschaften der Gemeinschaft als unveränderlich, typisch und angeboren kennzeichnet.<sup>303</sup> Im vorliegenden Fall bilden diese Wesensmerkmale das ebenfalls bekannte Motiv der unbeherrschten reformierten Irrationalität (*Turbida, ferociter*, V. 29; *saeva*, V. 30), die sich außerdem in ihrer Gewaltbereitschaft äußert (*pacique inimica*, V. 29; *Infligitque vulnera*).<sup>304</sup> An anderer Stelle verweist der Dichter außerdem wiederum auf den nur vorgetäuschten religiösen Eifer der orthodox-reformierten Unruhestifter (V. 41 f.): *Gnarus Turbonum quantum molimina poßint, / Qui zeli titulo facta nefanda tegunt*.<sup>305</sup> Einen weiteren Kritikpunkt birgt die Bezeichnung *Turbones*: Er impliziert die Gefährdung der gesellschaftspolitischen Sicherheit, die aufgrund ihrer unbekehrbaren Abweichung in religiösen Belangen von dieser Gruppe ausgeht.<sup>306</sup> Arminius' Reaktion auf diesen Angriff entspricht dagegen der eines wahren, friedliebenden Christen (V. 35 f.): *Conscia mens recti sine murmure pertulit ictus, / Quos male privato gens feriata dabat*.<sup>307</sup> Der Begriff *ictus* (V. 35) erhält das Bild der Schlacht aufrecht. Der in der Bergpredigt geforderten passiven Leidensfähigkeit (*sine murmure pertulit*, V. 36)<sup>308</sup> kann sein geschlagener Geist entsprechen, weil er das Rechte kennt (*Conscia mens recti*, V. 36). Gegenüber den gewaltbereiten Reformierten (*male gens feriata*, V. 36) erweist sich der Religionskämpfer Arminius also in der Praxis als echter christlicher Märtyrer von großer Glaubensstärke.<sup>309</sup>

## 2. Arminius' Friedfertigkeit: Stereotypisierung über Veranlagung

Eng mit dem Motiv des Glaubenskriegers verknüpft ist der friedfertige Charakter des Theologen, der sich sowohl auf religiöser (a) als auch auf gesellschaftspolitischer Ebene (b) äußert. Für die Unveränderlichkeit und Authentizität der Friedfertigkeit argumentiert Narsius, indem er erneut die Idee der Veranlagung ins Feld führt, die im Kontext der stereotypen Kontrastierung eine bedeutende

303 Vgl. B I 1 II.

304 Vgl. *ibid.*

305 „Er wusste, wie viel die gewaltigen Anstrengungen der Unruhestifter vermögen, / die mit der Bezeichnung ‚Eifer‘ gottlose Verbrechen bedecken.“ – Dies erhärtet den Verdacht, dass *zelus* ein stereotypes Charaktermerkmal derjenigen (orthodoxen) Reformierten ist, die die Eskalation des binnenkonfessionellen Konfliktes vorangetrieben haben; vgl. *ibid.*, B I 4a II (Abs. II 2.1.) und B II 1e II.

306 „Abtrünnige und Ketzer sind von ihm [sc. dem Fürsten] (...) aus dem Amt zu entfernen. Dabei ist zwischen bloßen Irrenden („Errones“) und offenen oder heimlichen Aufrührern („Turbones“) zu unterscheiden. Jene können in der geschilderten Art wieder zum rechten Glauben zurück gebracht werden, diese nicht mehr.“ (Wolfgang Weber: *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992, 286.)

307 „Der Geist, sich des Rechten bewusst, ertrug die Schläge ohne Murren, / die das mit Muße schlecht beschäftigte Volk dem Privatmann zufügte.“

308 Vgl. Matth 5, 38 ff.

309 Diese Kontrastierung mit all ihren Aspekten stellt eine Grundlage des Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* dar; vgl. B I 4a II.

Rolle spielt.<sup>310</sup> In der Aufzählung seiner Tugenden, die im Anschluss an den Vergleich mit dem Cherusker Arminius erfolgt (vgl. V. 5-8), steht seine angeborene und damit unveränderliche milde Wesensart (*ingenium*) gleich am Anfang (V. 5a): *Ingenium cui mite tamen. (...)*<sup>311</sup> So wird sofort klar, dass er zwar Märtyrerhaft gegen seine Feinde für den rechten Glauben kämpft, aber kein unbeherrschter religiöser Fanatiker ist. Entsprechend geht grundsätzlich keinerlei umstürzlerische Gefahr von ihm aus. Im Sinne der inhaltlichen Unverbindlichkeit gehören zu Arminius' übrigen Charaktereigenschaften auch eindeutig religiös konnotierte – nämlich göttlich inspirierte Tugend (*enthea virtus*, V. 5)<sup>312</sup> sowie ungewöhnliche Frömmigkeit (*Rara animo pietas*, V. 7)<sup>313</sup> –, doch diese bleiben unkonkret allgemein. Alle anderen müssen nicht einmal speziell christlich aufgefasst werden.<sup>314</sup> Von argumentativer Bedeutung ist dabei vor allem die Aufrichtigkeit im Herzen (*aperto pectore candor*, V. 7), weil sie impliziert, dass er sowohl seinen Kampf für den rechten Glauben als auch sein theologisches Programm nicht arglistig vortäuscht. Seine unverstellte Offenheit bestärkt Narsius zusätzlich zum Begriff *candor* auch durch das Attribut *aperto* (V. 7).

#### a) Die Kirchenunion: präkonfessionelles Gedankengut und Konzentration auf das Verbindende

Auf religiöser Ebene äußert sich seine Friedfertigkeit im Streben nach der schon im Titel erwähnten Kirchenunion (V. 23-26). Dies gilt zunächst der Vermeidung theologischer Streitereien (V. 23 f.): *Schismata, rixarum quae protulit atra libido, / Tollenda è populo praedicat usque Dei.*<sup>315</sup> Auffällig ist das überaus negativ gefärbte Vokabular des ersten Verses, das Trennung (*Schismata*, V. 23), Zwietracht (*rixarum*, V. 23) und unheilvolle<sup>316</sup>, unbeherrschte Irrationalität<sup>317</sup> (*atra libido*, V. 23)

310 S.o. und Abs. II.

311 „Trotzdem war diesem eine milde Wesensart zu eigen. (...)“ – *Ingenium* beschreibt die natürliche Beschaffenheit des Geistes beziehungsweise Charakters; vgl. *TLL* „ingenium“ I A 1 a, 7.1.1523.60-1526.42.

312 Es handelt sich somit um eine besonders fromme Art der Tugend, zumal christliche Autoren *entheus* sehr häufig im Sinne von *sanctus* verwenden; vgl. ders. „entheus“ 1, 5.2.613.9-27. Diesen Umstand hebt der Dichter durch die Verwendung des seltenen, aus dem Griechischen abgeleiteten Adjektivs *entheus* deutlich hervor (vgl. *OLD* „entheus“ I, 648).

313 Auf Arminius' Frömmigkeit verweist der Dichter noch einmal bezüglich der Reaktion des Theologen auf die orthodox-reformierten Angriffe (V. 37 f.): *Sed pietas, casus nimis (heu!) praesaga futuri, / Indoluit Patriae Christi adumque malis.* („Aber die Frömmigkeit, die das kommende Unglück (o weh!) allzu sehr voraussah, / empfand Schmerz über die Übel des Vaterlandes und der Christen.“) – Auch hier wird nicht expliziert, worin sie konkret besteht.

314 Die übrigen Eigenschaften sind Arbeitsamkeit (*perpetuusque labor*, V. 6), Aufrichtigkeit (*aperto pectore candor*, V. 7), Ernsthaftigkeit (*gravitas grata*, V. 8) und Beredsamkeit (*mellea Suada*, V. 8).

315 „Die Schismen, die die finstre Zanklust hervorbrachte, / müssten aus Gottes Volk entfernt werden, verkündigte er in einem fort.“

316 Das überaus negativ konnotierte Adjektivattribut *atra* verleiht der Zanklust (*rixarum libido*) zusätzlich einen unglückbringenden, gefährlichen Charakter; vgl. *TLL* „ater“ I *init.*, 2.1018.40 f. und II, 2.1021.19-74.

317 Der Begriff *libido* drückt eine beinahe unkontrollierbare Wucht der Emotion aus (vgl. *OLD* „libido“, 1060). Dabei steht er oft auch im Zusammenhang mit negativen Gefühlen: *respicitur impetus c. aliis affectibus, imprimis c. perturbationibus animi (saepe ad corpus spectantibus) vel vitii connexus (ipsa -o passim hominis vice inducitur quasi agens)* (*TLL* „libido“ I B, 7.2.1331.17 ff.), speziell Zorn, Hass oder Neid (vgl. ders. I B 2 c, 7.2.1334.48-79). Dass der Begriff hier negativ konnotiert ist, zeigt die Semantik des Adjektivattributs *atra* (vgl. Anm. 316).

direkt miteinander in Verbindung bringt.<sup>318</sup> Dadurch, dass der objektive Genitiv *rixarum* von seinem Bezugswort *libido* getrennt an den Beginn des Relativsatzes gestellt wird und so beim Lesen unmittelbar auf *Schismata* folgt, ist der logische Zusammenhang zwischen Schisma und Streit optisch sofort deutlich. Weil die Wendung *rixarum libido* auf einen Gedanken in Augustins Schrift *De doctrina christiana* verweist, wo sie eine Gefahr beim Disputieren über Bibelinhalte beschreibt<sup>319</sup>, bedient sich Narsius präkonfessionellen Gedankenguts. So kann er seine lutherischen Leser davon überzeugen, dass Arminius die Meinung des auch von ihnen anerkannten Kirchenvaters teilt und spitzfindige theologische Streitereien verurteilt. Deshalb wird seine friedfertige Gegenposition einerseits durch das Enjambement *Schismata / Tollenda praedicat* (V. 23 f.) hervorgehoben. Im Mittelpunkt steht aber die verlässliche, seinem Charakter entsprechende Kontinuität der öffentlichen Forderungen nach Frieden: Diese offenbart vor allem das mehrdeutige Prädikat *praedicat*, das im Sinne der anschaulichen Verstärkung auf lexikalischer Ebene beide Tätigkeitsbereiche des Theologen abdeckt (Universität<sup>320</sup> und Priesteramt<sup>321</sup>) und durch das Adverb *usque* (V. 24) zusätzlich in seiner Intensität gesteigert wird. Der Dichter gibt hier also den in *De componendo dissidio* geäußerten Gedanken seines Lehrers Arminius wieder, dass Schismen gar nicht unbedingt aus Differenzen in der Sache entstehen – zumal diese im Grunde gar nicht existieren –, sondern aufgrund persönlicher Charakterfehler einzelner theologischer Gelehrter.<sup>322</sup> Dies ist ein implizites Argument dafür, weshalb die interkonfessionelle Versöhnung auch auf inhaltlicher Ebene funktionieren kann. Da Arminius selbst zudem ein überaus friedfertiger Mensch ist, gehört er nicht zu den Zwietracht säenden Vertretern gelehrter Arroganz und Geltungssucht. Es wäre daher unwahrscheinlich, dass er im Falle einer Union die Vereinigung letztlich wieder gefährden und dem Unionspartner damit Schaden zufügen würde. Über die Bezeichnung *populus Dei* (*populo Dei*, V. 24) stellt der Dichter zusätzlich einen Bezug zu den Protochristen<sup>323</sup> und damit zu einer Zeit der christlichen Einheit her. So hebt er auch hier das kleinste gemeinsame Element

318 Hier klingt also das Motiv der unbeherrschten reformierten Irrationalität an (s.o.), sodass implizit die orthodoxen Reformierten für die unversöhnliche Entfremdung beider binnenkonfessioneller Parteien verantwortlich gemacht werden. Dies geschieht jedoch nur aus Narsius' Retrospektive, da die Spaltung erst nach Arminius' Tod eintrat; vgl. B I 3 I.

319 Aug. *Doctr. Chr.* II, 31: *Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet. Tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium.* – Narsius greift die *rixarum libido* in der inhaltlich äquivalenten Formulierung *rixarum ignes* (V. 67) am Ende des Gedichtes erneut auf; s.u. Abs. III.

320 Vgl. *TLL* „1. praedico“ I B 5, 10.2.554.14-48.

321 Vgl. ders. II A 1, 10.2.554.51-61.

322 Vgl. A II 1. – Entsprechend wendet sich auch Grotius in seinem poetischen Nachruf auf Arminius (*In mortem Jacobi Arminii*, 1609) mit ironischen Worten gegen die Zanklust gelehrter Theologen; vgl. Otto Kluge: *Die Dichtung des Hugo Grotius im Rahmen der neulateinischen Kunstpoesie*, Leiden 1940, 33 f.

323 Tit. 2, 14: ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρῃσιν ἑαυτῶν λαὸν περιούσιον ζηλώτην καλῶν ἔργων. – Johann Fr. Flatt zeigt in seinem Kommentar zu Tit 2, 14 f., wie sich die Bezeichnung *populus Dei* von den Israeliten auf die Christen übertrug; vgl. ders.: *Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli*, Tübingen 1831, 387.

aller Konfessionen hervor, nämlich ihre Zugehörigkeit zum Christentum.<sup>324</sup> Außerdem impliziert er, dass durch die Aufhebung des Schismas der Zustand des transkonfessionell positiv beurteilten Protochristentums wiederhergestellt werden könnte. Anstatt explizit auf konkrete inhaltlich theologisch-dogmatische Gemeinsamkeiten zu verweisen, folgt der Dichter also mit Hilfe impliziter Argumente wiederum der Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit. In seinem Bild des auf Frieden und Einheit bedachten Theologen Arminius offenbaren sich damit Parallelen zu Melanchthons entsprechender Selbstdarstellung.<sup>325</sup>

### Lutherische Unionspartner: transkonfessionelles Gedankengut

Dass Arminius nicht nur theoretisch die Aufhebung des Schismas forderte, sondern auch konkrete Pläne hegte, verdeutlicht Narsius im direkt folgenden Distichon (V. 25 f.): *Cumque Augustano praesertim foedere junctis / Pacis amore sacrum pangere foedus avet.*<sup>326</sup> Der Schwerpunkt liegt auf dem Zustand der Verbundenheit (*foedere junctis*, V. 25; *foedus*, V. 26). Die jeweiligen Adjektivattribute ermöglichen eine Zuordnung der Bündnisse auf zwei Ebenen: So bezieht sich *Augustanum foedus* (V. 25) auf die rechtlich-politische Ebene des Augsburger Religionsfriedens, *sacrum foedus* (V. 26) auf die religiöse Ebene einer geradezu freundschaftlichen Vereinigung<sup>327</sup> der Konfessionen. Den feierlichen religiösen Charakter unterstreicht zusätzlich die Junktur *foedus pangere* (V. 26), die sich in erhabener antiker Dichtung sowie in der *Vulgata* findet.<sup>328</sup> Dass es sich bei den gewünschten Bündnispartnern um die Lutheraner handelt, legen das einen Vorzug ausdrückende Adverb *praesertim* (V. 26)<sup>329</sup>, die bewusste Wahl des Attributs *Augustanus*<sup>330</sup> und die

324 Vgl. dazu B I 1 II und B I 2 II.

325 Vgl. Friedrich 2007, 55. – Dies ist auch insofern interessant, als dass Narsius eben dieses Distichon V. 23 f. in einem späteren Gedicht wortwörtlich auf sich selbst bezieht; vgl. B II 1e II.

326 „Und besonders mit den im Augsburger Bündnis Verbundenen / wollte er aus Liebe zum Frieden sehr gern einen heiligen Bund eingehen.“

327 Nach antiker Vorstellung kann die Freundschaft als *foedus sacrum* betrachtet werden; vgl. Maximilian Kobbert: „Religio“, in: Georg Wissowa u.a. (Hrsgg.): *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Bd. I A 1, Stuttgart 1914, Sp. 569. Der Begriff *sacrum foedus* findet sich in dieser Hinsicht beispielsweise auch bei Martial (I, 93, 5) und kann als Verknappung des Catull'schen Gedankens vom „ewigen Bund der heiligen Freundschaft“ (*aeternum sanctae foedus amicitiae*, c. 109, 6) betrachtet werden; vgl. *TLL* „2. foedus“ I B 5.6.1.1005.76 f. und Craig A. Williams: *Reading Roman Friendship*, Cambridge u.a. 2012, 339. Gegen eine rein pragmatische-politische Auffassung des Begriffes *foedus* spricht die Tatsache, dass die religionsrechtliche Verbindung beider Unionspartner durch den Augsburger Frieden nach Ansicht des Dichters bereits existiert, wie das *PPP juncti* verdeutlicht (s.u.).

328 Vgl. *TLL* „foedus“ III A, 6.1.1007.5 ff.

329 Trotz der Papstkritik lehnt Arminius eine Versöhnung mit den Katholiken in *De componendo dissidio* nirgendwo explizit ab. Allerdings weist er die Vorschläge der katholischen Kirche zur Aufhebung des Schismas zurück; vgl. Arminius 1629, 84 f. Narsius wendet sich ebenfalls nicht ausdrücklich dagegen, nimmt jedoch durch das Adverb *praesertim* eine Gewichtung hinsichtlich der Unionspartner vor.

330 Diese Vermutung liegt deshalb nahe, weil der Dichter den Augsburger Religionsfrieden ansonsten als *Vindelicum foedus* bezeichnet; vgl. B II 2a II (Abs. II 1). Das Attribut *Augustanus* dagegen erinnert an die Periphrase *Augustanae Confessionis socii*, die Narsius im *Apologeticus* zur Bezeichnung der Lutheraner verwendet (vgl. dazu B I 3 I).

Verbindung durch den Religionsfrieden (*junctis*)<sup>331</sup> nahe. Interessant ist aber vor allem die Angabe des Grundes für den Unionswunsch: Auf den ersten Blick führt der Ablativus causae *Pacis amore* (V. 26) schlicht das Motiv der Arminius'schen Friedfertigkeit fort. Auf den zweiten zeigt er aber, dass die Union aus einem pragmatischen, keineswegs theologisch-dogmatischen Motiv gewünscht wird: Nicht die große Übereinstimmung in inhaltlichen Lehrfragen ist relevant, sondern der Wunsch nach Frieden und sicheren Lebensumständen für alle Christen. Entsprechend vermeidet der Dichter jede nähere Explikation, was die konkreten dogmatischen Inhalte des gewünschten „heiligen Bundes“ betrifft.

Stattdessen verweist er auf das transkonfessionelle Bild des Arztes Christus<sup>332</sup>, um Arminius' Versöhnungsmethode zu beschreiben (V. 27 f.): *Ast, bene dum Christi satagens adferre medelam / Vulneribus, coetus conciliare parat: / ...*. Die Voranstellung des Genitivattributs *Christi* im Hyperbaton *Christi ... medelam* (V. 27) betont Christus als Stifter des Heilmittels. Darunter können die in der Bergpredigt vermittelten Gebote zur Versöhnung sowie zur Feindesliebe<sup>333</sup> verstanden werden, unter den damit zu heilenden „Wunden“ (*Vulneribus*, V. 28) der uneinige, zersplitterte Zustand des Christentums.<sup>334</sup> Auch bei der Gleichsetzung von Körper und Christentum handelt es sich um unstrittiges präkonfessionelles, ursprünglich bibelbasiertes Gedankengut, das beispielsweise Augustinus fortführte.<sup>335</sup> Das Participium *satagens* (V. 27) sowie die Alliteration *coetus conciliare* (V. 28) betonen noch einmal die Beständigkeit seines Strebens nach Frieden mit buchstäblich christlichen Mitteln. Dabei impliziert der Begriff *conciliare* eine Einigung auf geistiger beziehungsweise emotionaler Ebene, also eine Versöhnung, die auf innerer Überzeugung und nicht

---

331 Die Reformierten wurden ab 1566 *de facto* in den Augsburger Religionsfrieden einbezogen, doch ihre rechtliche Stellung blieb umstritten; vgl. Martin Heckel: „Reichsrecht und ‚Zweite Reformation‘. Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung“, in: Heinz Schilling (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der ‚Zweiten Reformation‘. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*, Gütersloh 1986, 39 (Anm. 45) und Marianne Taatz-Jacobi: *Erwünschte Harmonie. Die Gründung der Friedrichs-Universität Halle als Instrument brandenburg-preußischer Konfessionspolitik. Motive, Verfahren, Mythos (1680–1713)*, Berlin 2014, 15 (Anm. 19). – Narsius betrachtet den Einbezug der Reformierten offensichtlich als Tatsache, sodass sie aus seiner Sicht mit den Lutheranern auf religionsrechtlicher Ebene verbunden sind. Als die Remonstranten sich noch nicht von den Reformierten abgespalten hatten, gehörten auch sie zu diesem – wenn auch umstrittenen – Bund, doch nach der Spaltung konnten sie sich offiziell nicht einmal mehr *de facto* auf eine Verbindung berufen. Um also sicherzugehen, bemühen sich die Remonstranten deshalb um eine offizielle Vereinigung mit den Lutheranern.

332 Vgl. dazu ausführlicher B I 4b II.

333 Vgl. Matth 5, 22 ff. und 44.

334 Das Bild von der Spaltung als Krankheit findet sich ebenfalls in Arminius' Rede *De componendo dissidio*; vgl. Arminius 1629, 72. Narsius greift es in V. 32 erneut auf: *Et pro sanando schismate, schisma facit.* (s.u.) Außerdem verwendet er die Wendung *schisma sanare* im *Apologeticus*, als er die remonstrantischen Überlegungen zur Union mit den Lutheranern wiedergibt (vgl. *Apol.* B 4 v, 398 ff.).

335 Die Gleichsetzung von Körper und Christengemeinde findet sich beispielsweise in 1 Kor 12, 12–32. In der Antike veranschaulichte sie die Strukturen einer Gesellschaft; vgl. Sarah Khan: *Diversa diversis. Mittelalterliche Standespredigten und ihre Visualisierung*, Köln u.a. 2007, 121. Von Augustinus ausgehend, wurde die Metapher auch im Bereich der frühneuzeitlichen Staatstheorie stark rezipiert; vgl. Nicolaus Detering: *Krise und Kontinent. Die Entstehung der deutschen Europa-Literatur in der Frühen Neuzeit*, Köln u.a. 2017, 206.

auf sachlichem Kalkül beruht.<sup>336</sup> Narsius verstärkt damit das suggestive Argument, dass es genüge, Christi Gebot der friedensstiftenden Feindesliebe zu befolgen, um eine innerlich akzeptable, geradezu freundschaftliche Union zustande zu bringen. Jenseits aller theologisch-dogmatischen Differenzen ermöglicht die Liebe allein die Vereinigung verschiedener Konfessionen, weil sie allen Christen gemeinsam ist.<sup>337</sup> Deshalb bleiben diese Differenzen ausgeblendet: Durch ein offizielles Bündnis Frieden zu erreichen und den christlichen Körper wieder zu vereinen, ist dieser anschaulichen Darstellung zufolge das einzige bedeutende Ziel dieses Bündnisses.

#### **b) Innenpolitische Stabilität: anschauliche lexikalische Mehrdeutigkeit und bildhafte Sprache**

Entsprechend der impliziten Argumentation in der *Prosopopoeia Hamburgi* bemüht sich der Dichter außerdem darum, seinen lutherischen Lesern die Friedfertigkeit des fremdkonfessionellen Arminius auf gesellschaftspolitischer Ebene nahezubringen. Deshalb entkräftet er zunächst den populären Vorwurf, der Theologe und seine Anhänger hätten mit den Spaniern kollaboriert und ihre Heimat verraten<sup>338</sup>:

[31] Mille modis studium scelerata Calumnia sistit,  
Et pro sanando schismate, schisma facit;  
Perversè huic tribuens adversae dogmata partis,  
Et Patriae insontes proditione gravans.

[31] Auf tausend Weisen hemmte die verruchte Verleumdung die Bemühung,  
und anstatt das Schisma zu heilen, schuf sie ein Schisma,  
indem sie ihm verkehrterweise die Dogmen der gegnerischen Seite zuwies,  
und sie belastete Unschuldige mit dem Verrat am Vaterland.

Die Opfer der personifizierten Verleumdung (*Calumnia sistit*, V. 31) werden über das Adjektiv *insons* (*insontes*, V. 34) in zweifacher Weise positiv charakterisiert: Einerseits verdeutlicht es ihre moralische Unschuld<sup>339</sup> bezüglich des fälschlicherweise vorgeworfenen Verrates am Vaterland (*Patriae proditione*, V. 34). Andererseits hebt es ihre generelle Harmlosigkeit hervor.<sup>340</sup> Wie Vergleiche mit dem *Auspicium Fredericopolis* und der *Captivitas libera Roterodamo-Batava* zeigen, handelt es sich dabei um ein stereotypes Merkmal der Remonstranten<sup>341</sup>, wohingegen die das

---

336 Vgl. *OLD* „concilio“ I B 1, 399 und *TLL* „concilio“ II A 1, 4.41.8- 31.

337 Eine entsprechend große Rolle spielt die göttliche Liebe im abschließenden Appell an die Lutheraner; s.u. Abs. III.

338 Vgl. dazu A II 1.

339 Vgl. *TLL* „insons“ I A, 7.1.1941.3-1942.21.

340 Vgl. ders. I B, 7.1.1942.22-25.

341 Vgl. B I 1 II und B I 4a II, Abs. I 1.

Friedensstreben hemmende Verleumdung (*Calumnia studium sistit*, V. 31) aufgrund der Hemmung in große inhaltliche Nähe zum Widerstand der orthodoxen Reformierten gerückt wird (*Turbida gens ... obstat*, V. 29). Da diese Zuordnungen allerdings implizit bleiben, bedient sich der Dichter an dieser inhaltlich kritischen Stelle wiederum unverbindlicher Anspielungen. Um im Sinne des *movere* noch mehr Empörung über die ungerechte Behandlung zu erzeugen, veranschaulicht er die starke schädliche Wirkung der Verleumdung mit Hilfe des populären zeitgenössischen Bildes der *scelerata Calumnia* (V. 31). Diese Junktur ist bereits ab dem 16. Jahrhundert in verschiedenen poetischen Textsorten zu finden<sup>342</sup>. Visualisiert war sie außerdem in juristischen und politischen Kontexten sichtbar<sup>343</sup>, sodass sie und ihre zerstörerische Macht auch den Lesern deutlich vor Augen stehen dürften. Diese Macht wiederum illustrieren hier die erwähnte Personifikation, die die Verleumdung vergöttlicht, sowie die zusätzlich durch eine Alliteration hervorgehobene Hyperbel *Mille modis* (V. 31). Das Ausmaß der Rufschädigung ist damit so groß, dass die Betroffenen ihr kaum ausweichen können.

### **Arminius als Steuermann: Adaptation bekannter antiker Poesie und Wegmetapher**

Ein zweiter Aspekt der gesellschaftspolitischen Friedfertigkeit zeigt sich in der Bedeutung, die Narsius Arminius bezüglich der öffentlichen Sicherheit in den Niederlanden zuschreibt. Nach dem Tod des Theologen (V. 43 f.)<sup>344</sup> wird deutlich, wie groß diese tatsächlich war (V. 45 f.): *Sic medio cursu rapitur Palinurus, et alto / Iactatur, rabido turbine quassa ratis.*<sup>345</sup> Mit dem Vergleich von Aeneas' Steuermann Palinurus (V. 45) und Arminius greift der Dichter wieder auf den Inhalt

342 Der Lutheraner Adamus Siberus (1563–1616) verwendete die Junktur *scelerata Calumnia* in einer Nachdichtung des 101. Psalms in elegischen Distichen; vgl. ders.: *Psalterii sive carminum Davidicorum libri V.*, Basel 1559, 196. Ebenfalls im biblischen Kontext war sie bereits 1526 in einem geistlichen Epos des kroatischen Humanisten Jacobus Bonus (1469–1534) erschienen, dort in Bezug auf die Verleumdung Christi; vgl. ders.: *De vita et gestis Christi*, Rom 1526, 219. Einen weltlich-okkasionellen Kontext bietet Nathan Chytraeus' (1543–98) Elegie auf einen Konsul von Stralsund (vgl. ders.: *Poematum Nathanis Chytraei praeter sacra omnium libri septendecim*, Rostock 1579, 198 r.

343 Im Danziger Artushof, der zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert als Gericht genutzt wurde, findet sich beispielsweise in einer Gemäldereihe zu verschiedenen *Exempla Iustitiae* auch ein Bild zur Verleumdung, das um ein elegisches Distichon ergänzt wurde: *Ne premat innocuam scelerata Calumnia causam / Iudicii Proceres picta tabella monet.* („Dass die verruchte Verleumdung keinen Unschuldssfall unterdrücken möge, / mahnt das Bild die Vorsitzen-den des Gerichtes.“). Solche Zyklen gab es auch in deutschen und niederländischen Rathäusern; vgl. dazu Jerzy Mi-ziółek: „*The Punishment of Licinius Crassus and other Exempla Iustitiae at Arthur's Court in Gdańsk in the Context of Netherlandish, German and Italian Art*“, in: *Quaestiones Medii Aevi Novae*, Heft 10, Warschau 2005, 354-74.

344 *Exhaustus tandem curis attollitur astris. / Tanto eteneim haud dignus lumine Mundus erat.* („Von den Sorgen schließlich ausgelaut, wurde er zu den Sternen erhoben. / Denn die Welt war eines so großen Lichtes nicht würdig.“) – Durch seine Aufnahme unter den Sternen (V. 43) erfährt Arminius schließlich eine kurz gefasste literarische Apotheose, wie sie besonders in der bildenden Kunst der Frühen Neuzeit häufiger denen zuteil wurde, die als Helden erhöht und glorifiziert werden sollten; vgl. Christina Posselt-Kuhli: *Kunstheld versus Kriegsheld? Heroisierung durch Kunst im Kontext von Krieg und Frieden in der Frühen Neuzeit*, Baden-Baden 2017, 142. Hier findet das Motiv des Glaubenskriegers also einen würdigen Abschluss.

345 „So wurde Palinurus mitten auf der Fahrt entrissen und auf hoher See / das vom reißenen Wirbelsturm geschüttelte Schiff herumgeworfen.“



bekannter antiker Dichtung zurück, um den Inhalt zu veranschaulichen und ihm mehr Gewicht zu verleihen. Zudem kann er angesichts dieser klaren Antikisierung die Bedeutung des nicht-lutherischen Theologen loben, ohne damit bei seinen lutherischen Adressaten Anstoß zu erregen.

Aus dem Prädikat *rapitur* (V. 45) geht im vorliegenden Zusammenhang eindeutig hervor, dass der Vergleich den Tod des Steuermannes betrifft, der sich auf halber Strecke (*medio cursu*, V. 45) zwischen Sizilien und Italien ereignete.<sup>346</sup> Das Enjambement *et alto / Iactatur* (V. 45 f.) bildet dabei die rasche, sich geradezu überstürzende Abfolge und Gewalt der Ereignisse ab, die besonders das bewegungsreiche Vokabular ausdrückt<sup>347</sup>: Das Prädikat beschreibt die heftig schwankende Bewegung des passiven Schiffs (*Iactatur ratis*, V. 45)<sup>348</sup>, das Participium conjunctum den undichten Zustand desselben als Resultat der Umstände (*quassa*, V. 45)<sup>349</sup>, der Ablativus instrumenti (*rabido turbine*, V. 45) die für den bedrohlichen Zustand verantwortliche unbändig reißende Naturgewalt des Wirbelsturms<sup>350</sup>. Dem Leser wird so die Lebensgefahr auf stürmischer See anschaulich vor Augen geführt, indem auch der Lesefluss ungebremst die Versgrenzen passiert. Interessant ist, dass diese dramatische Schilderung der Überfahrt nicht mit Vergils Darstellung übereinstimmt, denn gerade der ruhige Zustand des Meeres dient dem Schlafgott Somnus als Argument, Palinurus zum Einschlafen zu verführen.<sup>351</sup> Wenngleich das Schiff, das der Verstorbene gesteuert hatte, bis zur Übernahme durch Aeneas eine Weile irrend herumtrieb, geschah dies nicht unter so dramatischen Wetterbedingungen.<sup>352</sup>

Narsius nimmt also bewusst deutliche Änderungen am epischen Vorbild vor, um die Todesumstände von Palinurus und Arminius anzugleichen. Damit der Vergleich aufgeht, müssen die Folgen des Todes im ersteren Fall möglichst dramatisch und bedrohlich sein, sodass sie wiederum auf die verheerenden Konsequenzen von Arminius' Tod zurückprojiziert und im übertragenen Sinne gedeutet werden können. Gerade, wenn man die seit der Antike beliebte Metapher des Staatsschiffes bedenkt, lassen sich über das Bild vom Seesturm leicht die unruhigen, lebensbedrohlichen Zustände in einer Gesellschaft ausdrücken.<sup>353</sup> Ebenso ist das Schiff in der

---

346 Vgl. Verg. *Aen.* V, 827-71. – Poseidon hatte Venus versprochen, ihren Sohn Aeneas und seine Gefährten sicher nach Italien reisen zu lassen, wenn er dafür Palinurus als Opfer bekäme (vgl. V. 778-826).

347 Achtzig Prozent des Vokabulars (vier von fünf Worten) in diesem Vers drücken zerstörerisch starke, gewaltige Bewegungen aus.

348 Die Leichtigkeit des Hin- und Herschleuderns kommt im Intensivum *iacto* (zu *iacio*) gut zum Ausdruck, denn es vermittelt den Eindruck, als sei es keine große Mühe, das Schiff umherzuschleudern; vgl. *TLL* „iacto“ *de not.*, 7.1.48-65-70.

349 Beim Partizip Perfekt Passiv *quassa* handelt es sich demnach um ein Zustandsperfekt; vgl. *OLD* „quassus“ A, 1508.

350 Das Adjektivattribut *rabidus* hängt etymologisch mit dem Begriff *rabies* („Tollwut“) zusammen und beschreibt im Zusammenhang mit Naturphänomenen deren übermäßige, wütende Heftigkeit; vgl. *TLL* „rabidus“ *init.*, 11.2.4.57 und II B 1 c, 11.2.6.68-75.

351 Vgl. Verg. *Aen.* V, 838-51.

352 Vgl. ders., 867 f. – Außerdem weist Vergil darauf hin, dass Poseidon sein Versprechen nach dem Tod des Palinurus einlöst und den Trojanern eine sichere Überfahrt ermöglicht (vgl. V. 857-63).

christlichen Emblematik ein häufig vertretenes Bild zur Repräsentation der Gemeinde.<sup>354</sup> Das auf diese Weise anschaulich geschilderte Ausmaß der gesellschafts- beziehungsweise religionspolitischen Turbulenzen in den Niederlanden führt den Lesern klar und wirksam vor Augen, dass der Tod des friedfertigen Arminius eine buchstäbliche Katastrophe für sein Land darstellte. In Richtung seines Zieles, der Versöhnung der Christen, konnte der Theologe nur die „halbe Strecke“ (*medius cursus*) zurücklegen. Damit verweist Narsius hier zum ersten Mal im Gedicht auf die ebenfalls transkonfessionelle, bibelbasierte Wegmetapher.<sup>355</sup>

### 3. Der wahre Protestant Arminius: *Sola Scriptura* als theologische Grundlage

Arminius' Bereitschaft zum Märtyrerhaften Kampf für den rechten Glauben sowie seine Bemühungen um Frieden haben ihn bereits als wahrhaftig Gläubigen in der Nachfolge Christi präsentiert. In einem letzten Schritt sollen nun Narsius' Aussagen über die Grundlagen seiner Lehre in den Blick genommen werden, denn diese weisen ihn nicht nur als echten Christen, sondern – im Interesse der lutherischen Leser – vielmehr als echten Protestanten aus.

#### Arminius und Thomas: abschwächender Witz und im Vorfeld entkräfteter Einwand

Der Dichter beginnt mit dem großen Interesse an Thomas von Aquin, das Arminius in jungen Jahren an den Tag gelegt habe (V. 10-14). Er hebt zunächst die umfassenden Kenntnisse über das Werk des spätmittelalterlichen Scholastikers hervor (V. 10 f.): *Hoc Veteraquinum Batavûm gaudebat alumno, / Cui vetus Aquinas undique notus erat.*<sup>356</sup> Der latinisierte Stadtname *Veteraquinum* (V. 9) ermöglicht das Wortspiel *vetus Aquinas* (V. 10), das wiederum Witz und Sprachbeherrschung des Dichters andeutet. Zu Beginn des Abschnittes, der Arminius' theologische Grundlagen offenlegt, versucht er also, auf diese Weise Sympathie und Anerkennung seiner Leser zu gewinnen. Gleichzeitig lässt das humorvolle Wortspiel die Begeisterung des Theologen für Thomas von Aquin

353 Vgl. Thomas Schölderle: „Ikonographie der Utopie. Bilderwelten und ihr Symbolgehalt im utopischen Diskurs der Frühen Neuzeit“, in: Herbert Jaumann und Gideon Stiening (Hrsgg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2016, 519 f. – Bereits Horaz verwendet diese Metapher in seinem *carmen* I, 14.

354 Vgl. Christian Sinn: „Schiff“, in: Günter Butzer und Joachim Jacob (Hrsgg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart 2008, 320. – Es sind schließlich auch religiöse Differenzen, die den Staat beziehungsweise das Staatsschiff dermaßen ins Wanken bringen können, und in diesem Zusammenhang wurde die Metapher des wankenden Schiffes beispielsweise von der französischen Historiographie des ausgehenden 16. Jahrhunderts gebraucht; vgl. Rudolf Schlögl: „Krise“ als historische Form der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung. Eine Einleitung“, in: Ders., Philip R. Hoffmann-Rehnitz und Eva Wiebel (Hrsgg.): *Die Krise in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2016, 15.

355 Verschiedene biblische Beispiele nennt Gustavo Gutiérrez: „Die Spiritualität des Konzilsereignisses“, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hrsgg.): *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg 2013, 408. – Die Wegmetapher im Zusammenhang mit dem Frieden als Ziel des Weges greift Narsius in der Apostrophe an die Lutheraner noch einmal explizit auf; s.u. Abs. III. Auch auf das biblische Bild des schmalen Weges in den Himmel nimmt er im weiteren Verlauf Bezug; s.u. Abs. II.

356 „Das niederländische Oudewater freute sich über diesen Zögling, / dem der alte von Aquin in jeder Hinsicht bekannt war.“

nicht vollkommen ernst, sondern eher spielerisch erscheinen, denn bei einer ernsthaften Angelegenheit wäre eine solche Darstellung unangebracht. Dies wirkt sich auch auf die gleich im folgenden geschilderte intensive Beschäftigung mit dem Scholastiker aus (V. 12 f.): *Vidi quae juvenis tulit Aquinatis amore, / Omnis ut in tabulas Summa redacta Thomae.*<sup>357</sup> Die dreimalige Erwähnung in vier Versen (*Aquinas*, V. 10; *Aquinatis*, V. 11; *Thomae*, V. 12) bestätigt Arminius' starke Zuneigung (*amore*, V. 11) zu ihm, doch mit Hilfe des Witzes suggeriert Narsius, dass diese keinen ernstzunehmenden, tiefgreifenden Einfluss auf die Entwicklung des noch jungen Arminius (*juvenis*, V. 12) genommen haben kann. Die Glaubwürdigkeit dieser Einschätzung stärkt der Verweis auf seine Autopsie (*Vidi*, V. 12). Da Thomas von Aquin auch in protestantischen Kreisen als Autorität anerkannt und häufig positiv rezipiert wurde – ohne freilich eine so bedeutende Position einzunehmen wie in der römisch-katholischen Kirche –, kann Narsius Arminius' diesbezügliches Interesse und Erbe seinen lutherischen Lesern gegenüber problemlos zugeben.<sup>358</sup>

Um sich aber gleichzeitig gegen die Möglichkeit abzusichern, dass auch der Scholastiker bei seinen Rezipienten Anstoß erregen sollte, folgt der Dichter zusätzlich der Strategie des im Vorhinein entkräfteten Einwandes. Neben dem Witz, der Thomas' Einfluss relativiert, verbindet er Arminius' starkes Interesse explizit mit seiner Jugend (*juvenis*). Die Suggestion, dieses sei nur eine dem unreifen Alter geschuldete – und deshalb eben nicht ernsthafte – Jugendsünde gewesen, vertieft er gleich im Anschluss (V. 13 f.): *Desiit hoc studium, venit quum firmior aetas, / Plusque voluptatis pagina sacra dedit.*<sup>359</sup> Die Exposition des Prädikates *Desiit* (V. 13) am Versanfang betont die Handlung des Aufgebens, die durch die temporale Subjunktion *quum* (V. 13) in einen direkten Zusammenhang mit dem fortgeschrittenen Alter (*firmior aetas*, V. 13) gesetzt wird. Dabei zeigt das Adjektiv *firmus* keine rein zeitliche Steigerung des Lebensalters an, sondern trifft vielmehr eine Aussage über die Qualität dieses Alters, was die Stabilität beziehungsweise Belastbarkeit des Gealterten angeht.<sup>360</sup> Gleichzeitig wird die Bibel (*pagina sacra*, V. 14) mit dem positiven Gefühl des gesteigerten Vergnügens verbunden (*Plusque voluptatis*, V. 14). Aufgrund seiner gewachsenen inneren, d.h. seelischen und geistigen Stärke kann Arminius dieser Darstellung zufolge nun dem Scholastiker entsagen und sich der Heiligen Schrift zuwenden. Damit ist seine gesamte reifere Lehre frei von eventuell schädlichem Gedankengut.

### ***Sola Scriptura* und *simplicitas*: unkonkretes gemeinprotestantisches Gedankengut**

357 „Ich sah, was er als junger Mann wegen der Liebe zu von Aquin ertrug, / damit Thomas' gesamte *Summa* auf Tabellen heruntergebrochen wurde.“

358 Vgl. Manfred Svensson und David VanDrunen: „Introduction. The Reception, Critique, and Use of Aquinas in Protestant Thought“, in: Diess. (Hrsgg.): *Aquinas Among the Protestants*, Hoboken 2018, 12 f.

359 „Dieser Eifer endete, als das robustere Alter kam, / und [ihm] die Heilige Schrift mehr Vergnügen gab.“

360 *Firma aetas* bezeichnet also ein Alter, in dem man „seiner natürlichen Kräfte teilhaftig“ (*virium naturalium participes*) und daher „stark und kräftig“ (*validus, robustus*) ist (*TLL* „firmus“ I A 1 a α und β, 6.1.813.26-66).

Der geschilderte Paradigmenwechsel von der Thomas-Rezeption hin zur ausschließlichen Fokussierung auf die Bibel entspricht keineswegs den Tatsachen, denn zu jeder Zeit geht aus Arminius' theologischen Werken hervor, dass er von Aquins Ansätze weiterentwickelte<sup>361</sup> und beispielsweise in seinen Ansichten über die Natur Gottes und den freien Willen durchaus ähnliche Ansichten vertrat wie der Scholastiker<sup>362</sup>. Doch mit Hilfe dieser Fehlinformation bereitet Narsius sein im folgenden entfaltetes theologisches Hauptargument vor: die remonstrantische Priorität des *Sola-Scriptura*-Prinzips, die Arminius zum wahren Protestanten macht. Um sich auf diesem heiklen theologischen Gebiet nicht eindeutig und angreifbar festlegen zu müssen, ist die diesbezügliche Darstellung ganz der Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit verpflichtet.

Zunächst einmal hebt der Dichter noch einmal explizit hervor, dass das ganze Streben des geistig gereiften Theologen fortan der Bibel galt (V. 15 f.): *Totus in hanc studiis; Hanc vovere nocte dieque: / Hanc suadere aliis unica cura fuit.*<sup>363</sup> Allein die häufige Wiederholung des Demonstrativpronomens *hanc* (V. 15 2x; V. 16), die Exposition des Prädikatsnomens *Totus* (V. 15) sowie die einprägsam elliptische Syntax des Verses 15 verdeutlichen, wie intensiv sich der Theologe als geistig gefestigter Mann mit der Heiligen Schrift beschäftigte. In guter protestantischer Manier bezeichnet er daher die Bibel als dogmatische Grundlage (V. 17 f.): *Hunc fontem ingeminat, quo dogmata sacra petantur / Christiadam, et doctae simplicitas honos.*<sup>364</sup> Angesichts seiner zuverlässigen Beständigkeit tut er dies immer wieder (*ingeminat*, V. 17)<sup>365</sup>, sodass es ihm offensichtlich ernst ist. Tatsächlich fordert er in *De componendo dissidio*, die Bibel als Grundlage (*fontem*, V. 17) für Entscheidungen bezüglich kontrovers diskutierter Lehren zu verwenden, also mit ihrer Hilfe gemeinchristlich gültige Dogmen (*dogmata sacra / Christiadam*, V. 17 f.) festzulegen, von deren Existenz er überzeugt ist.<sup>366</sup> Auch das zweite Ergebnis der bibelbasierten Suche (*quo petantur*, V. 17), die *docta simplicitas* (*doctae simplicitatis honos*, V. 18), wird positiv bewertet. Im

361 Vgl. Richard A. Muller: *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids 1991, 278 f. Arminius selbst drückte zwar seinen Respekt Thomas gegenüber aus, übernahm dessen Erkenntnisse jedoch nicht unbesehen, sondern widersprach in einigen Punkten; vgl. William den Boer: *God's Twofold Love. The Theology of Jacob Arminius (1559 – 1609). Translated by Albert Gootjes*, Göttingen 2010, 112 (Anm. 151).

362 Vgl. Muller 1991, 37 ff.; Stanglin und McCall 2012, 43 und D. Stephen Long: *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, Minneapolis 2016, 159. – Interessanterweise ist dieser unzutreffende Paradigmenwechsel auch in wissenschaftlichen Arbeiten des zwanzigsten Jahrhunderts noch präsent; vgl. Stanglin und McCall 2012, 10 f. Dieselben stellen vielmehr fest (15): „Arminius was indeed a participant in and contributor to the early scholastic movement in Protestant theology.“

363 „Er gehörte ganz den diesbezüglichen Studien: Sie Tag und Nacht zu wälzen, / andere von ihr zu überzeugen, war seine einzige Sorge.“

364 „Diese nannte er wiederholt als Quelle, um daraus heilige Dogmen der Christen / zu erstreben und die Zierde gelehrter Einfachheit.“

365 Vgl. *TLL* „ingemino“ 1 a α, 7.1.1517.52-63. – Dies entspricht seinem beständigen Kampf auf religiöser Ebene (s.o. Abs. I 1) und seinen kontinuierlichen Forderungen zur Aufhebung des Schismas, die seiner angeborenen Friedfertigkeit geschuldet ist; s.o. Abs. II 2 b.

366 Vgl. Arminius 1629, 88 und A II 1.

Sinne der inhaltlichen Unverbindlichkeit sieht Narsius aber davon ab, diesen vagen, unterschiedlich interpretierbaren Ausdruck näher zu entfalten, um keinen Anstoß bei seinen flacianisch orthodox-lutherischen Lesern zu erregen: Vielmehr ermöglicht die bloße Nennung dieses Begriffes, dass die lutherischen Adressaten ihn in ihrem Sinne verstehen und so mit Luthers Konzept der *simplicitas* in Verbindung bringen. Dieses zielt beispielsweise in hermeneutischer Hinsicht auf die einfache Verständlichkeit, d.h. den Wortsinn der Heiligen Schrift ab, und aus dieser Klarheit ergibt sich wiederum der Anspruch an die Pastoren, die biblischen Inhalte dem einfachen Volk leicht verständlich zu vermitteln.<sup>367</sup> Entsprechend bedarf es Luther zufolge bei der Auslegung des göttlichen Wortes einer *simplicitas animi* anstatt komplizierter scholastischer Definitionen.<sup>368</sup> Tatsächlich forderte auch Arminius zur *docta ignorantia* (bei Narsius: *docta simplicitas*, s.o.) auf, um die interkonfessionellen Streitigkeiten einzudämmen, die nur aufgrund allzu spitzfindiger theologischer Diskussionen entständen<sup>369</sup>, sodass hier durchaus eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Theologen vorliegt. Allerdings kann der Begriff *simplicitas* auch implizieren, dass nur eine geringe Anzahl an klar ersichtlichen, grundlegenden und allgemein verbindlichen Dogmen existiere. Ein solches Konzept vertraten bereits Erasmus von Rotterdam und – in seiner Nachfolge – Sebastian Castellio, der in remonstrantischen Kreisen stark rezipiert wurde.<sup>370</sup> Auf der anderen Seite ergibt sich aus diesem remonstrantischen Verständnis der *simplicitas* also eine große Anzahl an weniger heilsrelevanten, lediglich weiterführenden Glaubensfragen. Angesichts der flacianisch geprägten Adressaten würde aber ein klares Bekenntnis zur Existenz zahlreicher diskutabler *Adiaphora* abschreckend wirken und die Unionswerbung scheitern lassen.<sup>371</sup> Narsius belässt es deshalb bei einer inhaltlich oberflächlichen, mehrdeutigen Anspielung, die wirksam werden könnte, falls einige seiner Leser dennoch Melancthons Auffassung über *Adiaphora* folgen sollten. Allen anderen werden dagegen die stark und explizit betonte Priorität des *Sola-Scriptura*-Prinzips als theologische Grundlage des Arminius sowie das suggestive, aus Luthers Lehre bekannte Schlagwort *simplicitas* im Gedächtnis bleiben.

367 Vgl. Miikka E. Anttila: *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin und Boston 2013, 175.

368 Vgl. Friedrich Beisser: *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966, 109 und Joachim Knappe: *1521. Martin Luthers rhetorischer Moment oder Die Einführung des Protests*, Berlin und Boston 2017, 175.

369 Vgl. Arminius 1629, 80. – Auf die gefährliche theologische Debattierlust verweist Narsius in V. 23; s.o. Abs. I 2a.

370 Erasmus zufolge seien diese transkonfessionellen Grundlagen so klar ersichtlich, unbestreitbar und unkompliziert, dass sich fachliche Kontroversen theologischer Gelehrter von vorneherein ausschließen und schwerwiegende Konflikte gar nicht auftreten können; vgl. Gerhard Lauer: *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*, Göttingen 2008, 71. Je mehr Glaubenssätze es also gibt, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit von Uneinigkeit und Zerwürfnissen. Diese Gegensätze führen in ihrer Masse Arminius zufolge beim Laien zu Religionsverdrossenheit und schließlich Atheismus; vgl. Arminius 1629, 74 f. Auch Hugo Grotius vertrat diese Ansicht; vgl. Sutter 2012, 31. – Zur Rezeption Castellios vgl. A II 1.

371 Vgl. dazu B I 3 I. – Dass der Dichter selbst sich diesem Konzept anschließt, geht aus dem Gedicht *Sacrorum Indagatio* hervor; vgl. B II 2b II.

## Der Kampf gegen Irrlehren: anschauliche lexikalische Mehrdeutigkeit

Aus dieser Priorität ergibt sich der Kampf gegen die Irrlehren, den der christliche Glaubenskrieger Arminius mit seinen spirituellen Waffen aufnimmt (V. 19–22).<sup>372</sup> Weil Narsius im Sinne seiner lutherischen Leser die übrigen scholastischen oder gar zeitgenössisch-katholischen Inspirationsquellen seines Lehrers leugnen muss<sup>373</sup>, gehört erstens die Scholastik in ihrer grundsätzlichen Form dazu (V. 19 f.): *Larvatam Sophiam, ac deliramenta Scholarum / Discutere ancipiti flaminis ense catus*.<sup>374</sup> Aufgrund der expliziten Erwähnung der Philosophie (*Sophiam*, V. 19) im unmittelbaren Kontext lassen sich die *Scholae* (V. 20) als Vertreter der Scholastik identifizieren<sup>375</sup>, zumal die Wahl des griechischen Begriffs *Sophia* auf die antiken griechischen Philosophen Platon und – vor allem – Aristoteles verweist, die für die Scholastik von großer Bedeutung gewesen sind<sup>376</sup>. Um zu betonen, wie stark Arminius sie ablehnt, folgt der Dichter hier der Strategie der veranschaulichenden lexikalischen Mehrdeutigkeit. So diskreditiert das Attribut *larvatam* sein Bezugswort *Sophiam* als von bösen Mächten verhext<sup>377</sup> und als Ausdruck eines buchstäblich unsinnigen, d.h. von Wahnsinn getriebenen Verstandes<sup>378</sup>. Letzterer Aspekt schwingt auch im Ausdruck *deliramenta* mit, der absurden, auf geistiger Verwirrung fußenden Unsinn beschreibt.<sup>379</sup> Entsprechend viel Kraft muss der christliche Glaubenskrieger Arminius aufwenden,

---

372 S.o. Abs. I 1.

373 Neben Thomas von Aquin zählten unter anderen auch Bernhard von Clairvaux (1090–1153), John Duns Scotus (ca. 1265–1308) und Luis de Molina (1535–1600) dazu; vgl. Stanglin und McCall 2012, 43 ff. – Protestantische Theologen und Philosophen verzichtete aus Sicherheitsgründen oft darauf, Zitate offen zu kennzeichnen, um sich vor dem Vorwurf der Häresie zu schützen. In dieser Hinsicht wagten sogar nur wenige, sich auf spätmittelalterliche Scholastiker zu berufen, obwohl diese den Vorteil der zeitlichen Distanz mit sich brachten; vgl. Müller 1991, 37 f.

374 „Er war gewandt, die behexte Philosophie und die Absurditäten der Scholastiker / mit dem zweischneidigen Schwert des Heiligen Geistes zu zerschlagen.“

375 Der Begriff *schola* bezeichnet hier also nicht das konkrete Gebäude oder den Lehr- beziehungsweise Lernbetrieb, sondern „The disciples or followers of a teacher, a school, sect“ (*OLD* „schola“ I B 2).

376 Vgl. Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis: „Scholastik“, in: Diess. (Hrsg.): *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig<sup>5</sup> 1907, 536. – Auch Luther hatte den Aristotelismus zurückgewiesen, wie ihn die Scholastik praktizierte; vgl. Gerhard Ebeling: *Luther. Einführung in sein Denken. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel*, Tübingen<sup>5</sup> 2006, 95.

377 Das Partizip *larvatus* leitet sich von *larva* ab. Mit diesem Begriff bezeichneten die altitalischen Völker die Seelen böser Verstorbener, die als unheilbringende Geister spukten und im Gegensatz zu den positiv konnotierten Laren standen; vgl. Carl Herloßsohn: „Laren und Larvā“, in: Ders. (Hrsg.): *Damen Conversations-Lexikon*, Bd. 6, Leipzig 1836, 282. Das Partizip *larvatus* beschreibt also den Zustand einer Person oder eines Gegenstandes, die in der Folge schwarzmagischer Handlungen von einem solchen bösen Geist verzaubert beziehungsweise besessen sind; vgl. *OLD* „larvo“, 1037.

378 *Larvatus* kann synonym zu *lymphatus* verwendet werden (vgl. *TLL* „larvatus“, 7.2.979.29), wobei *lymphatus* die von Tollwut verursachte Raserei und dementsprechend eine aggressive Art des Wahnsinns bezeichnet; vgl. *TLL* „lymphatus“ 2 B II, 7.2.1945.76–1946.33.

379 Das Substantiv *deliramentum* hängt direkt mit dem Verb *deliro* zusammen, das eigentlich das Abweichen von der geraden Linie bezeichnet, in der Entwässerungsgräben (*lirae*) um Felder herum gezogen werden; vgl. *TLL* „deliro“ I, 5.1.465.70–78. Hinter der Übertragung auf den menschlichen Geisteszustand verbirgt sich also die Vorstellung, dass der Geist vom rechten Weg der Vernunft abweicht und sich dem – häufig verbal geäußerten – Unsinn zuwendet; vgl. *ibid.* und ders. „deliramentum“ 1a, 5.1.464.50–79. – Zu den Konsequenzen eines solchermaßen schwachen, ungesunden Geistes können aber ebenso auch Manifestationen der Raserei zählen (vgl. ders. „deliro“ II A 1a, 5.1.465.79–466.22). Dass auch diese Konnotation im vorliegenden Kontext mitschwingt, verdeutlicht die Nähe zum inhaltlich entsprechenden Attribut *larvatus* (vgl. dazu Anm. 377 und 378).

um gegen sie vorzugehen: Der mehrdeutige Infinitiv *Discutere* (V. 20) beschreibt grundlegend eine gewaltsame Zerstörung<sup>380</sup>, andererseits jedoch im übertragenen Sinne eine kleinteilige, genaue Erörterung<sup>381</sup>. Dazu passt das Bild des zweischneidigen Schwertes (*ancipiti ense*, V. 20), das im Sinne von Hebr 4, 12 auf die Macht des göttlichen Wortes verweist.<sup>382</sup> Dass auch Arminius bei seinen scharfsinnig erörternden Predigten vom Heiligen Geist unterstützt wird, verdeutlicht das Attribut *flaminis* (V. 20).<sup>383</sup> Getreu der lutherischen Maxime *sine vi, sed verbo*<sup>384</sup> ist seine Waffe also Gottes Wort. Auch diese Pointe veranschaulicht und verstärkt das Zusammenspiel von grundlegender und metaphorischer Bedeutung des mehrdeutigen Vokabulars. Der letzte Zweifel über eventuelle Einflüsse der Scholastik auf Arminius' Theologie wird somit ausgeräumt.

Den Theologen mit dem zeitgenössischen Römischen Katholizismus in Verbindung zu bringen, bezeichnet Narsius an anderer Stelle als Verleumdung, wobei die erstrebte inhaltliche Unverbindlichkeit durch eine Kombination aus Andeutung und veranschaulichender lexikalischer Mehrdeutigkeit erreicht wird (V. 33): [*Sc. Calumnia*] *Perversè huic tribuens adversae dogmata partis*. Das exponierte Adverb *Perversè* (V. 33) sowie das Adjektivattribut *adversae* (V. 33) weisen darauf hin, wie inhaltlich falsch, ja buchstäblich verdreht es ist, Arminius bestimmte Dogmen (*dogmata*, V. 33) zuzuschreiben (*tribuens*, V. 33). Gerade aufgrund der grundlegenden Bedeutung beider Worte erscheint die Distanz zu diesen Dogmen beziehungsweise ihren eigentlichen Vertretern sehr groß, nämlich diametral entgegengesetzt.<sup>385</sup> Da das metaphorische Verständnis von *adversus* auf Feindschaft abzielt<sup>386</sup>, kann die inhaltlich nicht weiter explizierte Gegenseite (*adversae partis*, V. 33) als der römisch-katholische Kriegsgegner Spanien identifiziert werden. Die hier verwendeten Strategien sorgen dafür, dass der Dichter dabei weder die Nationalität noch die

380 Vgl. ders. „discutio“ I, 5.1.1372.59-1373.82.

381 Vgl. ders. II B 2, 5.1.1374.67-1375.77

382 Hebr. 4, 12: *Vivus est enim Dei sermo et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus conpagum quoque et medullarum (...)*. – Dieses Bild vom scharfen Schwert findet sich außerdem zweimal in der Offenbarung (1, 16 und 19, 15).

383 Vgl. *TLL* „2. flamen“ 2 e, 6.1.861.19-22. – Der Begriff *flamen* ist bei Narsius nicht per se religiös konnotiert, sondern erhält seine Bedeutung erst im Kontext; vgl. dazu Anm. 988. Hier liegt eindeutig ein religiöser, weil biblischer Kontext vor.

384 Diese Formel findet sich in Art. 28, 21 der *Confessio Augustana* und bezieht sich auf die Kirchenleitung durch den Bischof, dessen Amt „(...) strikt auf die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung und der evangeliumsgemäßen Spendung der Sakramente bezogen ist (...).“ (Bernd Oberdorfer: „*Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht“, in: Silvia S. Tschopp und Wolfgang E. J. Weber (Hrsgg.): *Macht und Kommunikation. Augsburger Studien zur europäischen Kulturgeschichte*, Berlin 2012, 183.

385 *Perversè* setzt sich aus der Intensitätspartikel *per* und dem Bewegungsverb *verto* zusammen und beschreibt somit eine geradezu vollständige Drehung; vgl. *OLD* „per“ II D, 1332. Es bezeichnet dabei stets eine Verkehrung im negativen Sinne, also eine Verkehrung des Richtigen, Wahren etc.; vgl. ders. „perversus (pervorsus)“, 1361; *TLL* „perverto“ *init.*, 10.1.1860.8-11. Ebenso beschreibt *adversus* eigentlich etwas, das dem Betrachter direkt gegenüberliegt, also weit entfernt ist; vgl. *OLD* „1. adversus“ A, 49 f.

386 Vgl. ders. „1. adversus“ B, 50.

Konfession ausdrücklich benennen muss und dennoch sehr wirksam veranschaulichen kann, wie sehr sich Arminius' genuin protestantische Lehre vom Katholizismus unterscheidet.<sup>387</sup>

Die bekämpfte Scholastik stellt jedoch nicht einmal das schlimmste Übel dar (V. 21 f.): *Noxia cum primis convellere dogmata Manis / Et rigidae Patres quae docuere Stoa*.<sup>388</sup> Das Adverb *cum primis* (V. 21) betont die besondere Verwerflichkeit der hier genannten zu bekämpfenden Lehren. Dies sind einerseits die ebenfalls inhaltlich unbestimmten *noxia dogmata Manis* (V. 21). Unbestimmt sind sie deshalb, weil der Name des antiken persischen Religionsstifters (ca. 218–77 n. Chr.)<sup>389</sup> bereits seit dem Mittelalter als Synonym für „Ketzer“ verwendet wurde<sup>390</sup>, wobei ihn sowohl Katholiken als auch Protestanten im Zuge der Reformation gebrauchten, um die Anhänger der jeweils anderen Gemeinschaft als Häretiker zu brandmarken<sup>391</sup>. Allerdings fand er ebenso im Kontext binnenkonfessioneller Meinungsverschiedenheiten Anwendung, wie das Beispiel des Matthias Flacius zeigt.<sup>392</sup> Narsius überlässt damit wieder einmal seinen Lesern die Wahl, mit welchem Inhalt sie diese vage Andeutung füllen wollen, und vermeidet eine klare eigene Positionierung. Gleiches gilt andererseits für die stereotype Darstellung der reformierten Lehre (*rigidae Patres quae docuere Stoa*, V. 23), die erneut mit Hilfe der abschwächenden Antikisierungsstrategie als kontinuierliches Erbe der Stoa mit ihrem Verständnis einer starren (*rigidae Stoa*), d.h. unveränderlichen Prädestination diskreditiert wird.<sup>393</sup> Arminius' Kampf gegen den reformierten Protestantismus zu betonen, war sicher im Interesse der lutherischen Leser, da die Hamburger Geistlichen ihre Konfession seit dem Ende des 16. Jahrhunderts vor allem gegen die Anhänger dieser Glaubensgemeinschaft verteidigten.<sup>394</sup>

---

387 Zu den Vorwürfen der Kollaboration mit Spanien und der Nähe zum Römischen Katholizismus vgl. A II 1.

388 „[Sc. Er war gewandt,] Besonders die schädlichen Lehren Manis niederzureißen / und was die Väter der starren Stoa lehrten.“

389 Für weiterführende Informationen über Manis Leben und Lehre siehe Werner Sundermann: „Mani“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Online-Edition 2009. (<http://www.iranicaonline.org/articles/mani-founder-manicheism>. Zuletzt aufgerufen am 07.02. 2019.)

390 Der erste, der die Manichäer verfolgte, war Augustinus; vgl. Eckhard Rohmann: *Mythen und Realitäten des Anders-Seins. Gesellschaftliche Konstruktionen seit der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2007, 20. Den Gegnern des Mani-chäismus zufolge handelt es sich bei dieser Glaubensgemeinschaft um „(...) an aberrant form of Christianity. These opponents portrayed Mani as a heresiarch, and Manichaeans were regarded as heretical Christians of a particularly opportunistic kind.“ (Nicholas J. Baker-Brian: *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011, 1.) Allerdings gestaltete es sich bereits in der Spätantike schwierig, bestimmte Individuen speziell dem Manichäismus zuzuordnen, weil außer ihm so viele weitere christliche Sekten existierten (vgl. Lim 2008, 152 f.). Die Übertragung des Begriffs ‚Manichäer‘ auf beliebige von der Norm abweichende Personen war deshalb leicht möglich.

391 Vgl. Nils A. Pedersen: *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden und Boston 2001, 69 und J. Kevin Coyle: *Manichaeism and Its Legacy*, Leiden u.a. 2009, 316.

392 „Flacius' letzte Lebensjahre waren von der Kontroverse um die Erbsündenlehre geprägt. Er wurde der Irrlehre des Manichäismus beschuldigt; zahlreiche ehemalige Freunde und Kollegen sowie viele einflussreiche Machthaber wurden zu seinen Feinden.“ (Luka Ilić: „Matthias Flacius Illyricus (1525–1575)“, in: Irene Dingel und Volker Lepin (Hrsgg.): *Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014, 117.)

393 Vgl. dazu B I 1 II.

394 Vgl. Whaley 1992, 42.



Dieser umfassenden Ablehnung aller fremden Einflüsse zufolge wirkt der Leidener Theologe im Grunde selbst wie ein Lutheraner. Da der Dichter jegliche Konkretisierung theologischer Inhalte vermeidet, sodass den Rezipienten die Differenzen nicht noch einmal bewusst gemacht werden, scheint einer Union zwischen Arminius' Nachfolgern und den Lutheranern auch auf dieser heiklen Ebene nichts im Wege zu stehen.

## II. Charakterisierung der Remonstranten

### Die Remonstranten als direkte Erben des Arminius: Stereotypisierung über Veranlagung

Die ausführliche Charakterisierung des Arminius hat bereits – im Sinne der allgemeinen inhaltlichen Vorbereitung – die zentralen Wesensmerkmale seiner Nachfolger vorgestellt. Dass sich seine Tugenden unmittelbar auf die Remonstranten übertragen lassen, begründet Narsius implizit (V. 47 f.): *Numine freta tamen, causaeque innixa propago / Associata manet, gens animosa malis.*<sup>395</sup> Das Motiv der *gens*, das ja bereits die biologische Zusammengehörigkeit einer Gruppe impliziert<sup>396</sup>, wird hier um die Idee der direkten Abstammung der Gemeinschaft von einer bedeutenden theologischen Leitfigur ergänzt: Der im eigentlichen Sinne ebenfalls biologische, aber auch von christlichen Autoren gern metaphorisch gebrauchte Begriff *propago* (V. 47) offenbart, dass zwischen Arminius und den Remonstranten eine sehr enge geistige, quasi biologische Verwandtschaft besteht.<sup>397</sup> Diese Darstellung bestärkt Narsius kurz darauf (V. 53 f.): *Macte autem, ô soboles tanti genuina Parentis / Mystica! (...).*<sup>398</sup> Drei biologische Termini (*soboles*, *genuina*<sup>399</sup>, *Parentis*) werden mit einem antikisiert-religiösen (*Mystica*, V. 54)<sup>400</sup> verknüpft. Im Sinne der Suggestion eines positiven remonstrantischen Stereotyps haben die Remonstranten also alle zuvor entfalteten Qualitäten des Arminius gleichsam von ihm geerbt.

### Das remonstrantische Martyrium: Emotionalität und indirekte Adressierung

---

395 „Im Vertrauen auf die göttliche Macht und sich auf die Sache stützend, / blieb die Nachkommenschaft dennoch verbunden, ein in schlechten Zeiten beherztes Volk.“

396 Vgl. B I 1 II.

397 Vgl. *TLL* „1. propago“ II A 1 a, 10.2.1942.67 ff. und II A 1 a β IV, 10.2.1943.34-39. Besonders häufig findet sich der feierliche Begriff bei Augustinus; vgl. ders. *init.*, 10.2.1942.16. – Diese Idee der geistigen, quasi biologischen Verwandtschaft wendet Narsius auch auf die Lutheraner an; s.u. Abs. III.

398 „Glück auf aber, o wahrer geistlicher Nachwuchs eines so großen / Vaters! (...).“

399 Die im engeren Sinne biologische Bedeutung des Attributes *genuinus*, das sich – wie *gens* – von *gigno* ableitet (vgl. *TLL* „2. genuinus“ *init.* und I A, 6.2.1883.61-1884.47), wird durch die metaphorische Verständnisebene ergänzt: So betont es hier die Reinheit beziehungsweise Echtheit der Verwandtschaft; vgl. ders. II B, 6.2.1884.80-1885.4. – Auch die Widmung richtete Narsius an die *D[octoris]. Arminii Genuinis Secundum Deum sectatoribus, quos Remonstrantes vocant* (*Laus A v*, 6); vgl. B I 3 I.

400 Das Adjektiv *mysticus* hängt mit dem Substantiv *mysta* beziehungsweise *mystes* zusammen. Ursprünglich zur Bezeichnung in einen Mysterienkult Eingeweihter gebraucht (vgl. *TLL* „mystes“ 1, 8.1758.42-68), übertrugen Hieronymus und Ausonius den Terminus bereits auf das frühe Christentum (vgl. ders. 2a, 69-77). – Auch andere neulateinische Poeten verwenden die antikisierende Bezeichnung *mystes*; vgl. Helander 2004, 78.

Zu den vom ‚Gründervater‘ ererbten Tugenden, die durch inhaltliche Unverbindlichkeit und Antikisierung allesamt nicht speziell christlich konnotiert sind, gehören nicht weiter konkretisiertes Gottvertrauen (*Numine freta tamen*, V. 47)<sup>401</sup> und Mut in widrigen Situationen (*gens animosa malis*, V. 48). Da die Wendung *animosa malis* auf Horazens *carmen* 2,10 anspielt<sup>402</sup>, stellt sie ein weiteres Beispiel für die konfessionsverbindende Adaptation stark rezipierter antiker Literatur dar. An anderer Stelle zählt auch die Arminius angeborene Aufrichtigkeit im Herzen dazu (V. 59 f.): *Splendeat (ah!) solitus vestro de pectore candor, / Nec partem ob minimam degenerare juvet.*<sup>403</sup> Gerade hier zeigt sich die emotionale Art und Weise, auf die die Remonstranten dargestellt werden: Ermutigende Ausrufe beziehungsweise Anordnungen (*Macte*, V. 53; *Splendeat*, V. 59; *juvet*, V. 60), eine Apostrophe (*ô soboles*, V. 53) und eine schmerzvolle Interjektion (*ah!*, V. 59)<sup>404</sup> sollen das Mitgefühl des Lesers mit den Nachfolgern des Glaubenskriegers Arminius wecken. Indem der Sprecher des Gedichtes sich explizit von seinen Rezipienten abwendet und stattdessen den Verfolgten Mut zuzusprechen scheint, bewirbt er deren Vorzüge nur indirekt. Diese Strategie der indirekten Adressierung lässt die Werbung in eigener Sache weniger aufdringlich und subtiler wirken.<sup>405</sup> Da die Gemeinschaft der Remonstranten also dieselbe Eignung zum märtyrerhaften Kampf für den rechten Glauben aufweist, erträgt sie tapfer die Unterdrückung durch die Reformierten (V. 49 f.): *Nec durum exsilium, nec mortem, aut vincula curat, / Nec vile opprobrium, pauperiemque pati; / ...*<sup>406</sup> Die Aufzählung der verschiedenen Repressalien (*durum exsilium, mortem, vincula*, V. 49; *vile opprobrium, pauperiemque*, V. 50) hebt die geerbte unbeirrbar Glaubensstärke ebenso eindeutig hervor wie der Hinweis auf die christlich-passive Leidensfähigkeit der Remonstranten (*Nec curat / pati*, V. 49 f.).<sup>407</sup> Interessant ist die nur angedeutete Betonung des eigenen Schicksals: Schließlich stellt der Dichter die Exilstrafe dem Tod voran (V. 49) und hebt sie außerdem gemeinsam mit dem Verlust des guten Rufes durch ein jeweils ergänztes Adjektivattribut von den anderen Maßnahmen ab (*durum exsilium*, V. 49; *vile opprobrium*, V. 50). Diese Anspielung lässt ihn selbst an der gelobten, tugendhaften Gemeinschaft Anteil haben, ohne dass man ihn darauf

401 Man beachte den antiken Begriff *numen* anstatt des christlich konnotierten *deus*.

402 Hor. *Carm.* 2,10, 21: *Rebus angustis animosus atque / fortis adpare (...)*. – Im Sinne der *brevitas* verzichtet Narsius hier auf ein Bezugswort wie *rebus, temporibus* etc. für das Adjektiv *malis*.

403 „Es möge – ach! – die gewohnte Klarheit von eurem Herzen aus strahlen, / und nicht belieben, hinsichtlich des geringsten Teils aus der Art zu schlagen.“ – Dass die Aufrichtigkeit (*candor*, V. 59) auch zu den natürlichen, typischen Wesensmerkmalen der Remonstranten gehört, verdeutlichen das Attribut *solitus* (V. 59) sowie die Mahnung, diesbezüglich „entarten“ zu können (*degenerare*, V. 60). Zu dieser Eigenschaft bei Arminius s.o. Abs. II 2.

404 Die Interjektion *ah* drückt ausschließlich negative Gefühle wie Schmerz, Trauer oder Empörung aus; vgl. *TLL* „ah vel a“, *init.* 1.1441.41-47.

405 Diese Strategie bildet eine rhetorische Grundlage des Gedichtes *Captivitas libera Roterodamo-Batava*; vgl. B I 4a II.

406 „Und es kümmert sie nicht, das harte Exil, den Tod, Gefangenschaft, / verächtliche Beschimpfung und Armut zu ertragen; / ...“

407 Die genannten Repressalien entsprechen den Tatsachen; vgl. A II 1.

festlegen und des offenen Eigenlobs bezichtigen könnte. Außerdem würde ja ein deutlicher Hinweis darauf, dass er selbst zur gelobten Gruppe gehört, die Objektivität und damit Überzeugungskraft der Darstellung stören.

### **Bibeltreue und Friedensliebe: transkonfessionelles Gedankengut und literarische Adaptation**

Darüber hinaus werden im Zusammenhang mit dem Martyrium auch hier die Priorität des *Sola-Scriptura*-Prinzips für die Remonstranten sowie ihre Friedfertigkeit hervorgehoben (V. 51 f.): *Dummodo, quam Sacris didicit, docuitque Magister / Inviolata manet semita recta Poli*.<sup>408</sup> Die restriktiv-konditionale Sinnrichtung der empathischen Subjunktion *Dummodo* (V. 51) verdeutlicht, dass die Beibehaltung des rechten Weges zum Himmel (*Inviolata manet semita recta Poli*, V. 52) das einzige Ziel ist, um dessentwillen die Remonstranten die Unterdrückung ertragen.<sup>409</sup> Dieser Weg wird mit klarem Bezug auf das Evangelium als schmaler, enger Seitenpfad ausgewiesen (*semita*).<sup>410</sup> Das Wissen über den Weg beziehen sie von ihrem Lehrer Arminius (*quam docuitque Magister*, V. 51), der es selbst wiederum in seinem intensiven Bibelstudium (*quam Sacris didicit*, V. 51) erworben hatte.<sup>411</sup> Die Alliteration *didicit docuitque* betont dabei, dass der Theologe seine Kenntnisse unverfälscht an seine Schüler weitergab. Dass die Wahrung der Unversehrtheit dieses rechten Weges für die friedfertigen Remonstranten im Vordergrund steht, zeigt die Exposition des Prädikatsnomens *Inviolata* (*Inviolata manet*, V. 42). Die Mehrdeutigkeit des Begriffes *inviolatus* dient der Veranschaulichung: Einerseits findet er häufig Verwendung in religiösen Zusammenhängen<sup>412</sup>, andererseits verweist seine grundlegende Bedeutung auf die fehlende Einwirkung körperlicher Gewalt<sup>413</sup>. Dementsprechend verfolgen sie wie Arminius das Ziel, Frieden zu stiften (V. 54b ff.): (...) *Perdura, et perfice Pacis opus, / Quod vobis toties votis animisque petitem, / Integra dum res, et libera sacra domi*.<sup>414</sup> Mit der durch Synaloephe erreichten Alliteration

---

408 „Solange nur der rechte Pfad zum Himmel, den durch die heilige Schrift / der Lehrer gelernt und gelehrt hat, unverletzt bleibt.“

409 Vgl. OLD „dum“ I B 2 a (bes. β), 618 und TLL „dum“ 2b, 5.1.2202.15 ff. – Gewöhnlich wird die Subjunktion *dummodo* mit dem Konjunktiv verbunden, um diese Sinnrichtung auszudrücken (vgl. ders. *de not. conexu*, 5.1.2203.3-8 und II, 5.1.2201.40-57). Für die Verbindung mit einem Indikativ, wie sie auch hier vorliegt (*manet*, V. 52), lassen sich ungleich weniger Beispiele anführen, doch nichtsdestotrotz war sie bereits im antiken Latein gebräuchlich (vgl. ders., A 2 b, 5.1.2216.64-79).

410 Vgl. OLD „semita“ *init.*, 1667. Dies entspricht der Darstellung in Matth 7, 14: *intrate per angustam portam quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem et multi sunt qui intrant per eam / quam angusta porta et arcta via quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam*. – Dass sich die Remonstranten bereits auf diesem Weg befinden, wird andernorts deutlich (V. 57 f.): *Nunc ne praecipites recto de tramite ducant, / Quis volupe est variis vos agitare modis*. („Dass sie euch nun nicht jählings vom rechten Pfad abbringen mögen, / denen es Vergnügen bereitet, euch auf verschiedene Arten zu verfolgen.“) Die Formulierung *rectus trames* (*recto de tramite*, V. 57) entspricht der Wendung *semita recta* (vgl. OLD „trames“ I, 1887).

411 S.o. Abs. I 2b.

412 Vgl. TLL „inviolatus“ II A, 7.2.217.82-218.33.

413 Vgl. ders. I, 7.2.216.59 f.

414 „(...) Halte durch und vollende das Werk des Friedens, / das von euch so oft in Gebeten und im Herzen erstrebt wurde, / als der Staat unangetastet und die Religion zu Hause frei war.“

*Perdura et perfice Pacis* (V. 54b) betont der Dichter die Bemühung um interkonfessionellen Frieden (*Pacis opus*, V. 54b), wobei er den Sprecher des Gedichtes aus Gründen der Objektivität erneut ausschließt (*vobis*, V. 55). Interessant ist außerdem, dass sich die Formulierung *toties votis animisque petitum* in beinahe identischer Gestalt in den *Meletemata hypogaea* des schottischen Poeten Thomas Seghetus (1569/70–1627) finden lässt.<sup>415</sup> Narsius bedient sich wiederum einer diametralen literarischen Umdeutung<sup>416</sup>: Den bei Seghetus geschilderten alles überragenden, innigsten Wunsch nach Vergeltung verkehrt er zum vollkommen gegenteiligen Streben nach Frieden.<sup>417</sup> Dass dieses nicht angesichts der aktuellen Verfolgung durch die Reformierten rein pragmatisch motiviert ist, impliziert der Verweis auf die Friedensbemühung zu Zeiten gesellschafts- und religionspolitischer Stabilität in den Niederlanden (*Integra dum res, et libera sacra domi*, V. 56): Als Ausdruck der geerbten Friedfertigkeit ist es vielmehr ein Selbstzweck.

Insgesamt besteht also kein Zweifel daran, dass die Remonstranten wie ihr ‚Stammvater‘ Arminius wahre Protestanten sind. Entsprechend wendet Narsius hier die gleichen Strategien an wie im ersten Abschnitt des Gedichtes.

### III. Hilfesuch an die Lutheraner

#### Friedenswerbung: explizite Apostrophe, Emotionalität und suggestive Implikation

Auf diesen Grundlagen der Werbung für die Remonstranten fußt nun der abschließende Appell an die lutherischen Adressaten des Gedichtes. Er schließt direkt an die Aufforderungen an, Arminius‘ aufrichtige Friedensbemühungen fortzusetzen:

[61]                    Et vos, qui magni laudatis sacra Lutheri,  
                           Caelica progenies, docta caterva virûm,  
                           Perstate, ô, animis justo moderamine ductis,

415 Die *Meletemata hypogaea* wurden 1607 zunächst in Hanau gedruckt. 1637 erschienen sie erneut im zweiten Band der Anthologie *Delitiae Poetarum Scotorum hujus aevi illustrium*. Aus einem Brief (November 1619) geht hervor, dass Joachim Morsius dem Herausgeber der *Delitiae* eben dieses Gedicht für den Sammelband vorschlug; vgl. Steven J. Reid: „Quasi Sibyllae folia dispersa“. *The Anatomy of the Delitiae Poetarum Scotorum (1637)*“, in: Janet Hadley Williams und J. Derrick McClure (Hrsgg.): *Fresche Fontanis. Studies in the Culture of Medieval and Early Modern Scotland*, Newcastle upon Tyne 2013, 399. – Es ist also beispielsweise möglich, dass Narsius das Gedicht über seine Verbindung zu Morsius, dem er ja 1622 in Hamburg bereits begegnet war (vgl. B I 2 I), kennenlernte. Darüber hinaus stand auch Seghetus in engem Kontakt mit den Niederlanden, weil er von 1587-97 in Leiden und Löwen bei Justus Lipsius studiert hatte (vgl. Reid 2013, 399).

416 Dieser Kontext ist vergleichbar mit dem Passus, der Arminius als Steuermann darstellt; s.o. Abs. I 2b.

417 Der Beginn des dritten Gedichtes der *Meletemata hypogaea* schildert die bevorstehende Schlacht zwischen Brutus und dem Sohn des letzten römischen Königs Tarquinius Superbus. Dort verkündet Ersterer (*Melet.* III, 1 f.): *Libertate aliquid majus tibi Roma relinquam: / Hoc est quod toties votis animisque petivi* („Etwas Größeres als Freiheit werde ich Dir, Rom, hinterlassen: / Das ist, was ich so oft in Gebeten und im Herzen erstrebt habe.“). Bedeutender als die Freiheit Roms sei die Rache für verschiedene Verbrechen, beispielsweise die Schändung Lucretias (vgl. *Melet.* III, 3-6).

Nec pigeat tutam Pacis inire viam.

- [61] Auch ihr, die ihr die Glaubensinhalte des großen Luther lobt,  
himmlische Nachkommenschaft, gelehrte Männerschar,  
haltet – oh! – an eurer Gesinnung fest, die von gerechter Mäßigung geführt wird,  
und es soll nicht verdrießen, den sicheren Weg zum Frieden einzuschlagen.

Narsius greift die Idee der direkten Abstammung mit all ihren Implikationen wieder auf (*Caelica progenies*, V. 62)<sup>418</sup>. Auffällig ist, dass er über die Nennung Luthers explizit auf die konfessionelle Zugehörigkeit der Angesprochenen Bezug nimmt (*qui laudatis sacra Lutheri*, V. 61) und die fremdkonfessionelle theologische Leitfigur zusätzlich ausdrücklich positiv beurteilt (*magni Lutheri*, V. 61). Die Illusion der Antikisierung wird in der Apostrophe also eindeutig gebrochen: Der Dichter verortet den Inhalt des Gedichtes damit ganz klar in der von konfessionellen Differenzen geprägten frühneuzeitlichen Gegenwart. Die Adjektivattribute *caelica* sowie *docta* (V. 62) zeigen, dass sich der Appell sowohl an die Hamburger Geistlichkeit (*Caelica progenies*) als auch an die Professoren des Akademischen Gymnasiums (*docta caterva virûm*, V. 62) richtet. Er ist emotionaler Art, wie zwei Aufforderungen (*Perstate*, V. 63; *Nec pigeat*, V. 64) und eine Interjektion (*ô*, V. 63) offenbaren, und bezieht sich zum einen auf die Beibehaltung einer angemessen gemäßigten Geisteshaltung (*Perstate animis justo moderamine ductis*, V. 63)<sup>419</sup>, zum anderen auf den gewünschten Frieden (*Pacis inire viam*, V. 64). Dabei bestätigt das Attribut *tutam* (V. 64), dass von diesem Friedensprozess – erneut ausgedrückt in der transkonfessionell-biblischen Wegmetapher – keine Gefahr für die religions- oder gesellschaftspolitische Stabilität der lutherischen Gebiete ausgehen wird.<sup>420</sup> Daher sollen sie den Entschluss, den Prozess zu beginnen, nicht bereuen (*Nec pigeat inire viam*, V. 64). Der Dichter suggeriert seinen orthodoxen Adressaten hier zweierlei: Erstens unterstellt er ausgerechnet ihnen einen gemäßigten Geist, weil der impliziert, dass sie einer auf Frieden ausgerichteten Vereinigung gar nicht ablehnend gegenüberstehen können. Zweitens verspricht er

---

418 *Progenies* leitet sich von *gigno* ab, sodass es eine direkte Abstammung bezeichnet und beispielsweise synonym zu *suboles* oder *propago* verwendet werden kann; vgl. *OLD* „progenies“ 1460 und *TLL* „progenies“ *de not.*, 10.2.1757.43 f.

419 Eben die Formulierung *justo moderamine* verwendet Narsius auch in der an einen gelehrten lutherischen Laien gerichteten *Indagatio Sacrorum* (*Indag.* 9); vgl. B II 2b II. Die Vorstellung einer angemessenen Mäßigung des Gemüts scheint also konfessionsspezifisch gebunden zu sein.

420 Die Wegmetapher bezeichnet stets einen Prozess, oft im Kontext des Erkenntnisstrebens. Sie impliziert, dass der Fortschritt derjenigen, die den Weg betreten, nicht ausschließlich geradlinig verlaufen muss, sondern auch von Verlangsamung oder gar Verirrung behindert werden kann; vgl. Waltraud Nottbohm: *Religiöse Bildwelten. Eine interpretationsphilosophische Untersuchung zur Lyrik Ulla Hahns*, Berlin 2010, 127 und Gutiérrez 2013, 408. – Dass beispielsweise Hamburgs innenpolitische Stabilität auch bei interkonfessioneller Koexistenz gewahrt werden kann, ist ebenfalls ein Hauptanliegen der *Prosopopoeia Hamburgi*; vgl. B I 2 II.

ihnen andeutungsweise einen Nutzen aus der Union, wobei nicht klar wird, worin genau dieser bestehen würde.

### Hilfesuch: Adaptation antiker Literatur und bildhafte Sprache

Zum Abschluss des Gedichtes appelliert der Sprecher an die Liebe und Hilfsbereitschaft seiner Leser:

65                    Ferte citi lymphas coeli: perfundite tecta,  
                              Sacra Deo, et sanctus pectore flagret Amor.  
                              Sanctus Amor facilè rixarum supprimit ignes.  
                              Non fert caelestem turbida flamma facem.

65                    Bringt rasch das Wasser des Himmels: übergießt die Häuser,  
                              die Gott heilig sind, und die heilige Liebe möge in der Brust brennen.  
                              Die heilige Liebe unterdrückt leicht die Feuer der Streitigkeiten.  
                              Die stürmische Flamme erträgt die himmlische Fackel nicht.

Narsius schürt in diesen Distichen starke Emotionen durch bildhafte Veranschaulichung: Um die Bedrohlichkeit der Situation zu schildern, in der sich die Remonstranten befinden, nimmt er mit den Worten *Ferte citi lymphas coeli* (V. 65) eine weitere diametrale literarische Umdeutung vor: Aus den von Dido geforderten Brandsätzen bei Vergil<sup>421</sup> wird hier himmlisches Löschwasser für eine Kirche (*tecta*, / *Sacra Deo*, V. 66). Die direkt an die Leser gerichtete Aufforderungen zum Löschen (*Ferte lymphas; perfundite*, V. 65) vermittelt den lutherischen Rezipienten das Gefühl von Stärke und appelliert zugleich an ihre christliche Pflicht, den Schwächeren (Remonstranten) zu helfen. Dass dies auf religiöser Ebene geschehen soll, verdeutlicht die Wendung *lymphas coeli*. Die Dramatik der Lage, die rasche Hilfe dringend nötig macht, illustriert das prominente metaphorisch gebrauchte Wortfeld ‚Feuer‘ (*sanctus flagret Amor*, V. 66; *rixarum ignes*, V. 67; *caelestem facem, turbida flamma*, V. 68)<sup>422</sup>, denn es veranschaulicht die unbändige Kraft beziehungsweise starke emotionale Intensität der jeweils damit verbundenen Abstrakta. Der Akt des Brennens ist durch die Wiederholung auf engstem Raum ausdrücklich mit der personifizierten „heiligen Liebe“ (*sanctus Amor*, V. 66; 67) verknüpft, die im Herzen des gläubigen Menschen brennt (*pectore flagret*, V. 66).

---

421 Verg. *Aen.* IV, 594: *Ferte citi flammis (...)*. – Dies ist eine der Aufforderungen, die Dido wutentbrannt an die Karthager richtet, als sie Aeneas und seine Gefährten davonsegeln sieht (vgl. V. 584-94).

422 Die rein metaphorische Verwendung ergibt sich aus der Verbindung der einzelnen Begriffe mit Abstrakta wie Liebe, Streit und Himmel. Da auch der Vorgang des Löschens als Gegenmittel im weiteren Sinne zum Phänomen des Feuers gehört, lassen sich der Ausdruck *lymphas coeli* (V. 65) und die Aufforderung *perfundite* (V. 65) ebenfalls zu diesem rein metaphorisch gebrauchten Begriffsfeld zählen.

Hier bedient sich Narsius eines lange etablierten, transkonfessionellen und in der zeitgenössischen neulateinischen Literatur bearbeiteten Bildes.<sup>423</sup> Ebenso vermittelten bereits die Kirchenväter die reinigende Wirkung des positiven göttlichen Feuers für Herz und Seele<sup>424</sup>: Entsprechend ist die heilige Liebe heftigen negativen Emotionen deutlich überlegen (*facile rixarum supprimit ignes*, V. 67) und erstickt das unkontrollierte Feuer (*turbida flamma*, V. 68) auch visuell durch die abbildende Wortstellung (*caelestem ... facem*, V. 68).<sup>425</sup> Die Verbindung des Streitens mit einem starken Drang verweist zurück auf die von Arminius bekämpfte *rixarum atra libido* (V. 23), die Schismen verursachende Streitlust gelehrter Theologen.<sup>426</sup> Dies impliziert erneut, dass die Spaltung der Christenheit nur menschengemacht ist und angesichts der heiligen, göttlichen Liebe nicht gottgewollt sein kann.

Damit wiederholt Narsius im Grunde das pragmatische Argument, dass die gemeinchristliche Liebe das Mittel ist, um die starken Lutheraner mit den schwachen Remonstranten zu vereinen.<sup>427</sup> Genau das soll die bildhafte Sprache des abschließenden Appells den lutherischen Adressaten zwecks emotionaler Rührung anschaulich vor Augen führen.

## Fazit

Insgesamt vermittelt der Dichter – wiederum unangreifbar implizit – religions- sowie gesellschaftspolitisch relevante Argumente, die die orthodoxen Hamburger Lutheraner von einer Union mit den Remonstranten überzeugen sollen. Damit die Werbung subtiler wirkt, lobt er die Eigenschaften seiner Glaubensgenossen größtenteils nur indirekt, indem er ihren Wegbereiter Arminius ins Zentrum des Gedichtes stellt. Den geistlichen Adressaten entsprechend, kommt dem Themenfeld ‚Religion‘ diesmal jedoch die stärkere Bedeutung zu. Angesichts des schwierig zu erreichenden Gedichtziels ist der Dichter bemüht, eine Fülle an Gemeinsamkeiten zu suggerieren,

---

423 Vgl. Jost Eickmeyer: „Golgatha zwischen zwei Marien. Zu lyrischen Frauenklagen deutscher Jesuiten“, in: J. Anselm Steiger und Ulrich Heinen (Hrsgg.): *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin und New York 2010, 388 (Anm. 39). – Als Beispiel können die *Emblemata Sacra* des Lutheraners Daniel Cramer (1568–1637) genannt werden. So zeigt die *Pictura* des Emblems *Amo* (I, 4) ein brennendes Herz, und das Distichon der lateinischen *Subscriptio* lautet: *Thure tuo ventoque succendar Iesu: / Flagro, tuus sit amor, fragro, tuus sit odor.* („Durch Deinen Weihrauch und Deinen Wind werde ich entzündet, Jesus: / Ich brenne, Dein sei die Liebe, ich dufte, Dein sei der Duft.“) Die italienische *Subscriptio* geht dabei – gemäß *Apq* 2, 3 f. – explizit auf den Heiligen Geist als Ursache der Entzündung ein: „Il tuo spirito in me un fuoco incende: / ... / Io ardo dunque, ma di tuo amore / (...).“ Die *Emblemata sacra*, deren zweite Edition 1622 in Frankfurt a.M. erschien, wurden dort 1624 erneut nachgedruckt. Auch in der *Schola cordis* (1629) des Katholiken Benedikt van Haeften (1588–1648) findet sich das Bild des vor göttlicher Liebe brennenden Herzens (II, 16; III, 15).

424 Diese Vorstellung findet sich bei Gregor dem Großen und bei Ambrosius; vgl. Eickmeyer 2010, 388 (Anm. 39) und J. Warren Smith: *Christian Grace and Pagan Virtue. The Theological Foundation of Ambrose's Ethics*, New York 2011, 216.

425 Andeutungsweise klingt im Ausdruck *turbida flamma* aufgrund des Adjektivattributs außerdem die *Turbida gens* (V. 29) der unversöhnlichen orthodoxen Reformierten an.

426 S.o. Abs. I 2a.

427 Vgl. *ibid.*

indem er eigentlich oberflächliche, unbestimmte Aussagen wie starke Argumente wirken lässt. Er greift daher häufig auf prä- oder transkonfessionelles, bibelbasiertes Gedankengut zurück. Weil die größte Gemeinsamkeit auf religiöser Ebene darin besteht, dass beide Parteien protestantische Glaubensgemeinschaften sind, konzentriert sich Narsius hauptsächlich auf diesen Aspekt. Darüber hinaus legt er nahe, die Kirchenunion ganz pragmatisch auf den christlichen Tugenden der Friedens- und Feindesliebe zu gründen, sodass die dogmatischen Differenzen keinen Hinderungsgrund darstellen. Potenzielle Einwände in religiösen Belangen werden gründlich entkräftet, nämlich durch die Kombination verschiedener Methoden (Humor und Suggestion), und auch die inhaltliche Unverbindlichkeit überlässt die Deutung mancher Äußerungen der Einstellung des Lesers. Die eindeutig größte Bedeutung kommt aber den Strategien der emotional rührenden Veranschaulichung zu: Entsprechend wählt Narsius bildhafte, durch lexikalische Mehrdeutigkeit wirksame Sprache und adaptiert stark rezipierte antike Literatur (Historiographie und besonders Poesie). Letztere Maßnahme dient zugleich dem überkonfessionell verbindenden Aspekt des gemeinsamen Bildungshorizontes, der sich angesichts der teilweise selbst im Bildungswesen tätigen Adressaten gut dazu eignet, deren Sympathie und Anerkennung auf intellektueller Ebene zu gewinnen. Die Darstellung des Unionsgedankens in poetischer Form unterscheidet sich also eindeutig von der im prosaischen *Apologeticus*. Überzeugung durch emotionale Rührung und Verschleierung direkter, Pragmatismus offenbarender Äußerungen scheint Narsius als Funktionen des Mediums Poesie zu betrachten.

Es bestätigt sich die Beobachtung, dass der Dichter im Umgang mit den positiv bewerteten Lutheranern die oben genannten Strategien konsequent einsetzt, sodass sich der Verdacht der konfessionsspezifischen Anwendung erhärtet. Auffällig ist dabei die explizite Benennung ihrer Konfessionszugehörigkeit, die offenbar ebenfalls mit der positiven Bewertung zusammenhängt. Die besagte gedichtübergreifende Konsequenz trifft ebenfalls auf die bereits etablierten Methoden zu, die eine möglichst versöhnliche Darstellung der kritisierten orthodoxen niederländischen Reformierten und die stereotype Kontrastierung der rivalisierenden binnenkonfessionellen Parteien erlauben. Der Einsatz dieser Strategien ist eng mit dem Kontext der niederländischen Auseinandersetzungen verknüpft. Wiederum können ihnen im Sinne einer konsequenten einprägsamen Stereotypisierung bestimmte gedichtübergreifende Motive zugeordnet werden (christliches Martyrium sowie Friedensliebe auf remonstrantischer, Irrationalität und gesellschaftsgefährdende Gewaltbereitschaft auf orthodox-reformierter Seite). Erstmalig nimmt Narsius auch andeutungsweise auf den Römischen Katholizismus Bezug, wobei die darin enthaltene Kritik in vergleichbarer Weise durch Antikisierung, Anspielungen und Mehrdeutigkeiten verschleiert wird. Daraus ergibt sich die im folgenden weiter zu überprüfende Vermutung, dass der



Dichter im Umgang mit Kritik ebenfalls konsistente rhetorische Strategien verfolgt, die aber konfessionsübergreifend zur Anwendung kommen.

#### 4. *Prodromus Poëmaticus*

Im Anschluss an seine Aufenthalte in Friedrichstadt a.d. Eider sowie Hamburg reiste Johannes Narsius innerhalb des ersten Quartals des Jahres 1623 von der Hansestadt aus nach Kopenhagen.<sup>428</sup>

Dänemark war Mitte der 1530er Jahre endgültig zu einem rein lutherischen Territorium geworden – ein Prozess, den der 1534 gekrönte dänische König Christian III. (reg. 1534–59) als bekennender Lutheraner entscheidend mitbestimmt hatte.<sup>429</sup> Die im gnesiolutherischen, d.h. flacianischen Sinne geprägte Orthodoxie wurde in der Folgezeit einerseits durch starke Sozialdisziplinierung gefestigt<sup>430</sup>, andererseits durch die Absetzung oder teilweise sogar Exekution der Theologen, die sich während ihres Studiums in Wittenberg eher an Melanchthon orientierten.<sup>431</sup> Andere Glaubensgemeinschaften hatten in Dänemark einen schweren Stand: Christian III. wies nicht nur eine Gruppe protestantischer Flüchtlinge aufgrund ihres abweichenden Abendmahlsverständnisses ab, sondern legte ebenfalls eine Verordnung vor, die Wiedertäufern, Schwärmern und auch Reformierten die Einreise nach Dänemark verbot.<sup>432</sup> Nachdem Christian IV. (reg. 1588–1648) Letzteren zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus ökonomischen Gründen zunächst sogar freie Religionsausübung gewährt hatte, um niederländische Kaufleute und Handwerker anzuwerben, wich diese liberal-pragmatische Maßnahme schon 1620 der Bemühung, die Einheit

---

428 Die Zeitspanne ergibt sich aus der Datierung der vorangegangenen Gedichtsammlung *Laus et Studium* (1.1.1623; vgl. B I 3 I) und des vorliegenden Werkes *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus* (26.3.1623; *Apol.* A 2 v, 53).

429 Zuvor hatte Christian bereits als Herzog die Reformation in Schleswig-Holstein vorangetrieben; vgl. Simo Heininen und Otfried Czaika: „Wittenberger Einflüsse auf die Reformation in Skandinavien“, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Mainz 2012, 6-16. (URL: <http://www.ieg-ego.eu/heininens-czaikao-2012-de>; URN: urn:nbn:de:0159-2012060637. Zuletzt aufgerufen am: 09.01.2020.) – Die Reformation in Dänemark ging daher nicht vom Volk aus, sondern wurde von der Obrigkeit gesteuert; vgl. Jacob Mchangama und Frederik Stjernfelt: *Men. Ytringsfrihedens historie i Danmark*, Kopenhagen 2016, 31. Die Kirchenordnung entstand unter Mitarbeit von Luthers Weggefährten Johannes Bugenhagen (1485-1558), und darüber hinaus hielt Christian III. engen Kontakt mit den führenden Wittenberger Theologen; vgl. Heininen und Czaika 2012, 17-20 und Ole P. Grell: „Exile and tolerance“, in: Ders. und Scribner 1996, 170.

430 Vgl. Ralph Tuchtenhagen: *Kleine Geschichte Norwegens*, München 2009, 92.

431 Vgl. Peter Frederik Suhm: *Geschichte Dänemarks, Norwegens, Schleswigs und Holsteins im Auszug für die wissenschaftlich beflissene Jugend*, Hamburg 1816, 172 und August Tholuck: *Lebenszeugen der Lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges*, Berlin 1859, 95.

432 Diese hatten England nach der Thronbesteigung Marias I. (1553) verlassen und unter der Führung des aus Polen gebürtigen Superintendenten Johannes a Lasco die zwinglische Vorstellung vom Abendmahl angenommen. Da sie es ablehnten, sich der dänischen Kirchenordnung zu unterwerfen, verwies der König sie des Landes – wobei er sie interessanterweise finanziell unterstützte. Die Erfahrung mit diesen Flüchtlingen führte unmittelbar zu besagter Verordnung; vgl. dazu Grell 1996, 166-72 und Mchangama und Stjernfelt 2016, 38.

von Staat und Kirche zu sichern.<sup>433</sup> Aus diesem Grund wurde nach einem jesuitischen Missionsversuch 1613 auch der Römische Katholizismus verboten, denn die Kollegien der Jesuiten schienen den Schützern der lutherischen Orthodoxie allzu attraktiv geworden zu sein.<sup>434</sup> Zehn Jahre später verschärfte sie die entsprechenden Gesetze noch einmal.<sup>435</sup>

Narsius begab sich mit seiner Reise nach Kopenhagen also in ein orthodox-lutherisches Umfeld, das im Grunde keine Andersgläubigen duldete. Sein zweigeteiltes Werk *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus: Ex quibus iudicium (inter alia) de aequitate et puritate eorum qui prae aliis in Belgio audire volunt Reformati*, in dessen Vorwort er sich eindeutig als Remonstrant zu erkennen gibt (s.u.), wurde dort gedruckt, obwohl die örtliche lutherische Universität eine starke Zensur gegenüber unerwünschten Werken ausübte.<sup>436</sup> Bemerkenswert ist die Wahl dieses Exils auch deshalb, weil der Flüchtling hier – im Gegensatz zu seinen anderen Stationen – vor Ort anscheinend keine Kontaktperson hatte, die er bereits von früher aus den Niederlanden kannte.<sup>437</sup> Die Bezeichnung *prodromus* wählte er vermutlich deshalb, weil die Gedichtsammlung einige Beiträge enthält, die mit großer Wahrscheinlichkeit bereits vor Antritt des Exils verfasst wurden.<sup>438</sup> Dazu gehören neben dem umfangreichen Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* (s.u.) die Nachrufe auf Arminius' Schwippschwager Jacobus Bruno<sup>439</sup> und den Graver Gouverneur Petrus Baron Sedlnitzky von Choltitz (1549–1610)<sup>440</sup>, das Gedicht an den Staatsmann und Dichter

433 Vgl. Grell 1996, 173. – Die Situation der Reformierten besserte sich schließlich erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als die streng reformiert erzogene Prinzessin Charlotte Amalie von Hessen-Kassel (1650–1714) den späteren König Christian V. (reg. 1670–99) heiratete; vgl. dazu Jan Steenberg: *Danmarks Kirker*, Bd. 3,15: *København. Reformert Kirke*, Kopenhagen 1970, 4 f.

434 Vgl. Georges Hellinghausen: *Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke. Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840*, Rom 1987, 33 f. (bes. Anm. 41) und Johann Chr. Harenberg: *Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten*, Bd. 1, Halle u.a. 1760, 539 f. – In der Tat hatte der schwedische Jesuit Laurentius Nicolai Norvegus (1538–1622) Anfang des 17. Jahrhunderts versucht, König Christian IV. zu einer Rückkehr zum Katholizismus zu bewegen. Er wurde sofort des Landes verwiesen; vgl. Olle Hellström: „Laurentius Nicolai Norvegus“, in: Erik Grill u.a. (Hrsgg.): *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 22, Stockholm 1977–1979, 363.

435 Anlass war ein weiteres Vorhaben der Jesuiten, von dem Christian IV. anno 1623 auf Reisen in Hamburg selbst erfahren haben wollte: Demnach sollten das Walkendorfsche Collegium in Kopenhagen sowie die von Holger Rosenkrantz (1574–1642) neugegründete Akademie in Sorø unterwandert werden; vgl. Harenberg 1760, 540 sowie Niels Slinge und Johann Heinrich Schlegeln: *Geschichte Christian des Vierten, Königs in Dänemark*, Bd. 3: *Vom Jahr 1613-1629*, Kopenhagen und Leipzig 1771, 237.

436 Vgl. Mchangama und Stjernfelt 2016, 37.

437 In Friedrichstadt lebte er unter anderen Remonstranten. In Hamburg konnte er sich an seinen Verwandten Leonard van Sorgen wenden (vgl. B I 2 I), in Danzig an seinen alten Freund Samuel Naeranus (vgl. B II 1). Zur Reise nach Schweden bewog ihn wiederum die Hoffnung auf ein mögliches Treffen mit van Sorgen (vgl. B II 1c I). – Dänemark wurde aufgrund der Abwesenheit des Krieges bereits 1620 in remonstrantischen Kreisen als mögliches Exil diskutiert; vgl. A II 1.

438 Die metaphorische Verwendung dieses Begriffs lässt sich im Bereich der neulateinischen Literatur seit dem 17. Jahrhundert sehr häufig finden; vgl. Helander 2004, 170.

439 *Prodr. F 3 r f.*: *Epicedium Reverendo viro p[iae] m[emoriae] Arnemiensium, ac tandem Trajectensium Pastori fidelissimo D. Jacobo Brunoni, Affini D. Jacobi Arminii*. – Bruno hatte sich 1604 in Narsius' Stammbuch verewigt. Für sein Verwandtschaftsverhältnis zu Arminius vgl. A II 2.

440 *Prodr. F 3 r*: *Epitaphium Magno Heroi D[octori]. Petro Sedlnitzky Moravio, Baroni in Choltitz, in exercitu Foederati Belgii summo vigilum Praefecto, Urbis Gravensis Gubernatori, Qui post res multas ac magnas à juventute praeclare gestas, tandem in Obsidione Iuliacensi tormento bellico ictus diem suum fortiter ac piè obiit*. –

Laurentius Reael (1583–1637)<sup>441</sup> sowie ein Vierzeiler an Moritz von Oranien, der als politischer Vertreter der orthodoxen Reformierten schließlich auch für die Verfolgung der Remonstranten in den Niederlanden verantwortlich werden sollte<sup>442</sup>. Von den Nachdrucken des gesamten im Exil entstandenen Korpus abgesehen<sup>443</sup>, richtet sich die andere Hälfte des *Prodromus Poëmaticus* einerseits an bedeutende lokale, d.h. dänische Persönlichkeiten wie König Christian IV.<sup>444</sup>, den Reichskanzler Christian Friis (1581–1639)<sup>445</sup> und den lutherischen Theologen sowie Arzt Caspar Bartholinus (1585–1629), der 1623 noch als Professor für Philosophie und Medizin an der Kopenhagener Universität wirkte<sup>446</sup>. Der freundschaftliche Kontakt mit Narsius blieb: So gratulierte Bartholinus dem Dichter zu seiner Tragödie *Gustavus Saucius*<sup>447</sup>, dieser verfasste wiederum ein *Epitaphium* auf den verstorbenen Gelehrten<sup>448</sup>. Andererseits finden sich Gedichte an Adressaten wie

---

Sedlnitzky floh aufgrund seiner Konversion zum Protestantismus aus Böhmen in die Niederlande, wo er sich dem Widerstand gegen die Spanier anschloss und zu hohen militärischen Ehren gelang; vgl. Willem M. C. Regt: „Sedlnitzky, Peter von“, in: Blok und Molhuysen 3 (1914), 1158 f. und Gijsbertus J. W. Koolemans Beijnen: „Perponcher, Isaac, ridder de (1)“, in: Blok und Molhuysen 5 (1921), 480 f. Als Narsius 1605 sein Priesteramt in Grave antrat (vgl. A II 2), war Sedlnitzky dort bereits Gouverneur.

441 *Prodr. F 2 v: Arma Literatorum ac Christianorum. Ad praestantissimum Virum D. Laurentium Reael Amstelodamensem J[uris] U[triusque] C[onsultissi]mum, et Poëtam egregium, Qui Indiae Orientali Praefectus prudentiâ et fortitudine bellicâ insignem Belgio foederato navavit operam.* – Reael – seinerseits Schwager von Arminius und Bruno (vgl. Anm. 439) – stand mit bedeutenden Literaten seiner Zeit in persönlichem Kontakt, darunter Narsius' Freund Casparus Barlaeus, der Tragiker Joost van den Vondel (1587–1679), Gerardus Vossius, Hugo Grotius, Pieter Corneliszoon Hooft (1581–1647) und der katholische Dichter Roemer Visscher (1547–1620); vgl. dazu Pieter L. Muller: „Reael, Laurens“, in: *ADB* 27 (1888), 476; Sierhuis 2015, 104 und Marijke Tolsma: „Facing Arminius. Jacobus Arminius in Portrait“, in: van Leeuwen, Stanglin und Tolsma 2015, 208.

442 Zur Datierung des Gedichtes *In Lauream Nassovicam* sowie zu den Gründen, weshalb es im Rahmen der vorliegenden Untersuchung relevant ist, vgl. B I 4c I.

443 Die Nachdrucke schließen sich direkt an die einleitende *Captivitas libera Roterodamo-Batava* an (*Prodr. C 4 r–D 3 v*), allerdings nicht in chronologischer Reihenfolge: Auf das unmittelbar vor dem *Prodromus* erschienene *Laus et Studium* (*D 3 v–D 4 v*) folgt erst die *Prosopopoeia Hamburgi* (*E r*), dann das gesamte *Auspicium Fredericopolis* (*E v–E 2 v*) und zuletzt das *Naufragium Pulveris Hamburgi* (*E 3 r–F r*). Die Nachdrucke nehmen damit ein Viertel der Gedichtsammlung ein (4/16).

444 *Prodr. F v: Auspicium Navigationis Indicae, Adornatae à Serenissimo Christiano Quarto, Daniae, Norwegiae, Gothorum et Vandalorum Rege et c[etera].*

445 *Prodr. F 2 r: Illustri ac Generoso Domino, et litteris, ac armis praestantissimo D[omino] Christiano Frisio, Domino in Kragerup, Equiti aurato, Serenissimi Regis Daniae Cancellario, et Regni Senatori Primario.* – Friis förderte die geistige Betätigung in Dänemark nicht unwesentlich. Den Professoren der Universität ließ er im Gegensatz zu seinem gleichnamigen Vorgänger mehr Freiheiten, und er selbst interessierte sich für Geschichte, Poesie und Literatur; vgl. Hans F. Rørdam: „Friis, Christian“, in: Carl F. Bricka (Hrsg.): *Dansk biografisk Lexikon, tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537-1814*, Bd. 5, Kopenhagen 1891, 407-10.

446 Bartholinus hatte 1621 eine Sammlung lateinischer Epigramme herausgegeben, in der sich auch zahlreiche Gedichte religiösen Inhalts befinden. Die meisten üben spöttische Kritik an Römischen Katholiken (Papst, Mönche, Jesuiten), in anderen wendet er sich auch gegen Reformierte, Wiedertäufer und Arianer, doch sein schriftliches Hauptwerk sind die *Anatomicae institutiones* (1611). Dass er sich schließlich für den Rest seines Lebens der Theologie zuwandte, bewirkte erstens die Zusammenarbeit mit seinem Lehrer und Freund Holger Rosenkrantz an Schulbüchern, zweitens eine schwere Krankheit im Jahre 1623. 1624 wurde er Professor der Theologie. Vgl. dazu Sophus M. Gjellerup: „Bartholin, Caspar“, in: *Dansk biografisk Lexikon* 1 (1887), 551-54.

447 *Gust.Sauc. A 3 r (?1633): Ad Clarissimum et Excellentiss[imum] D[omi]n[um] Joannem Narssium Anastasium, Med[icinae] Doct[orem] atque Serenissimo Suecorum Regi ab Historiis.* – Religiöses spielt in diesem Gratulationsgedicht keine Rolle: Es bewegt sich ausschließlich auf einer humanistisch-gelehrten Ebene, wie die zahlreichen Verweise auf antike Gottheiten beziehungsweise Vorbildautoren zeigen.

448 *Gust. (1632) Q 4 r f.: Reverendo, Clarissimo Viro D[omino] Casparo Bartholino S[anctis]S[imae] Theologiae, Philosophiae ac Medicinae Doctori: in Academiâ Hafniensi primùm Medicinae, ac p[ost] S[anctis]S[imae] Theologiae Professori p[ro] m[emoriae] Epitaphium.* – Das positive Verhältnis kommt beispielsweise im letzten

Leonardus van Sorgen<sup>449</sup> oder Joachim Morsius<sup>450</sup>, die bereits aus dem Kontext des Hamburger Exils bekannt waren. Über Letzteren hatte Narsius womöglich auch die Gebrüder Westhovius kennengelernt, die als Ärzte in Lübeck (Hermann Westhovius, gest. 1655) beziehungsweise Hamburg (Johannes Westhovius, gest. 1622/23<sup>451</sup>) tätig waren, denn der erst kürzlich verstorbene Johannes war Morsius' Schwager.<sup>452</sup> Es ist also festzustellen, dass der Dichter weiterhin teils lokale Staatsmänner adressiert, teils Bekanntschaft mit Gelehrten macht, die sich wie er selbst neben der praktischen Medizin auch als Gelegenheitsdichter betätigten.<sup>453</sup>

Warum die Gedichtsammlung *Prodromus Poëmaticus* und die Prosaschrift *Apologeticus* gemeinsam abgedruckt wurden, erklärt ihr gemeinsames, im Untertitel expliziertes Ziel: Beide sollen die niederländischen Reformierten (*qui in Belgio audire volunt Reformati*) beurteilen (*Ex quibus iudicium*), und zwar auf weltlich-moralischer Ebene hinsichtlich ihrer Billigkeit (*de aequitate*), im religiös-dogmatischen Bereich hinsichtlich ihrer Reinheit (*et puritate*). Die poetische Entsprechung der Verteidigungsschrift besteht dabei im quantitativ herausragenden Hauptgedicht *Captivitas libera Roterodamo-Batava*, das zahlreiche Inhalte aufgreift.<sup>454</sup> Darüber hinaus ermöglicht der Untertitel eine Beobachtung zur Verwendung der zeitgenössischen, expliziten Bezeichnung *Reformati*, die die Gedichte vermeiden, da Bezugnahmen auf die binnenkonfessionellen Rivalen stets in negativen, kritischen Kontexten auftreten. Eine offene Konfrontation möchte der remonstrantische Dichter aber aus pragmatischen Gründen vermeiden.<sup>455</sup> Im Untertitel kündigt die qualitativ-wertende Formulierung *qui prae aliis audire volunt Reformati* allerdings bereits einen eben solchen Kontext an. Sie unterstellt schließlich den niederländischen Reformierten nicht nur einen alleinigen theologisch-dogmatischen Wahrheitsanspruch, sondern impliziert zugleich, dass

Vers zum Ausdruck (*Epith.* 10): *Hic Bartholinus (ah!) amor meus jacet.* („Hier (ach!) liegt Bartholinus, mein Liebling.“)

449 *Prodr.* F 4 r: *In Opera Magni Desiderii Erasmi Roterodami eleganter compacta studio et impensis Apli[imi] Viri D. Leonadri Curii seu van Sorgen.* – Nähere Informationen über die hier gelobte Ausgabe der Erasmus-Werke lassen sich bedauerlicherweise nicht finden. Zur Person van Sorgen vgl. B I 2 I.

450 Ihm widmet Narsius sogar zwei Gedichte: *Cl[arissimo] D[omino] Joachimo Morssio Librum De Religione Atheniensium ex bibliothecâ Regiâ Magnae Britanniae donatum edituro* (*Prodr.* F 4 r f.) sowie *Aer Modo Nubilus, Modo Serenus iter facienti Hamburgo Lubecam versus: Ad Cl[arissimum] D[ominum] Morssium itineris comitem* (*Prodr.* F 4 v); vgl. B I 4d I.

451 Johannes Møller bemerkt, Johannes Westhovius sei 1622 noch am Leben gewesen; vgl. ders.: „Johannes Westhovius“, in: Møller und Gram I (1744), 723.

452 Vgl. Schneider 1929, 11. Hermann Westhovius hatte sich 1619 in Morsius' *Album amicorum* verewigt; vgl. Mors. *Alb.* IV, 734-38.

453 Dies trifft auch auf die Gebrüder Westhovius zu; vgl. B I 4b I.

454 Auf die enge Verknüpfung weist der Dichter selbst am Rande des Gedichttextes hin, um den scharfen, sarkastischen Tonfall zu rechtfertigen; vgl. B I 4a I. Einen weiteren Hinweis enthält das Titelblatt, auf dem folgendes Distichon abgedruckt ist (*Prodr.* A r): *Sacra Deo mens est, constringi nescia vinclis, / Liberaque exsultat, si tamen illa premunt.* („Der Geist ist Gott heilig, versteht es nicht, durch Fesseln gebunden zu werden, / und bäumt sich frei auf, wenn jene ihn trotzdem zurückhalten.“) Schon die Wahl einer poetischen Darstellungsform deutet an, dass sich der Inhalt des Zweizeilers in der Gedichtsammlung *Prodromus Poëmaticus* wiederfinden lässt, und tatsächlich bildet der Gegensatz zwischen äußerer Unfreiheit und der inneren Freiheit des glaubenden Geistes einen wichtigen Bestandteil des Hauptgedichtes *Captivitas libera Roterodamo-Batava*; vgl. B I 4a II, Abs. I 1.

455 Zu Narsius' Beweggründen bezüglich der Reformierten vgl. grundlegend B I 1.

dieser unterstellte Anspruch als rein subjektive, unzutreffende Anmaßung durchschaut ist. Offensichtlich hängt also die Verwendung der in der Poesie vermiedenen Bezeichnung *Reformati* – wobei auch hier die von der Kritik betroffene Personengruppe durch die Ortsangabe *in Belgio* gleichermaßen differenzierend eingeschränkt wird – mit dem Medium Prosa zusammen.<sup>456</sup> Dieser Verdacht bestätigt sich beim Blick auf das prosaische Vorwort der *Appendix* in der chronologisch folgenden Gedichtsammlung *Suecica Addenda*.<sup>457</sup> Hieraus ergibt sich umgekehrt die versöhnliche, Konflikte verschleiernde Funktion der Poesie, die dem Umstand geschuldet ist, dass Narsius mit ihrer Hilfe nützliche Kontakte zu bedeutenden Persönlichkeiten jeder beliebigen Glaubensrichtung knüpfen und somit bestenfalls auch zu seinem Lebensunterhalt beitragen konnte. Seine Gedichte sind daher ein pragmatisches Mittel zum Zweck und erfordern die Einhaltung gewisser Maßnahmen, wohingegen das Medium Prosa freiere und explizite Meinungsäußerungen erlaubt, weil es eben nicht zweckgebunden ist. Entsprechend kann auch die Tatsache eingeordnet werden, dass sich Narsius im Vorwort der aktuellen Gedichtsammlung klar zur remonstrantischen Prädestinationslehre bekennt: Selbst wenn alle Remonstranten den jüngst verübten Anschlag auf Moritz von Oranien<sup>458</sup> gutheißen sollten und er sich deshalb von diesen gewaltbereiten Menschen distanzieren müsste, hätte dies keinerlei Einfluss auf seine Ansicht zu dieser theologischen Frage.<sup>459</sup> Eine derart eindeutige, angreifbare und damit nicht-pragmatische Aussage ist in seinen bisherigen Gedichten nicht enthalten. Allerdings verurteilt er den Religionszwang im weiteren Verlauf des Vorwortes nicht aus religiöser – beispielsweise eschatologischer – Perspektive, sondern im Hinblick auf die gesellschaftspolitischen Gefahren, die sich daraus für die Niederlande ergeben.<sup>460</sup> Darin

456 Im *Apologeticus* lässt sie sich insgesamt siebenmal finden, wobei Narsius sie sowohl in kritischen als auch positiven beziehungsweise neutralen Kontexten verwendet: vgl. *Apol.* B 2 r, 200; B 3 r, 269 (hier mit klarem Bezug zum kritischen Untertitel des Werkes); B 4 r, 331, 339 und 341; C r, 405 sowie C 2 v, 525.

457 Auch dort wird der explizit anti-reformierte, kritische Kontext sehr deutlich (*Add.* B 3 v, 9 ff.): (...) *me ob injuriam à Reformatis illatam (...) Religionem nec mutasse, nec simulare.* („(...) dass ich aufgrund des Unrechts, das mir die Reformierten zugefügt haben, (...) die religiöse Ausrichtung weder gewechselt habe noch vortäusche.“)

458 Verantwortlich für das Attentat vom 6.2.1623 waren die beiden Söhne des exekutierten Johannes van Oldenbarnevelt, die einige katholische sowie remonstrantische Mitstreiter gefunden hatten; vgl. Harrison 2000, 394 f.

459 *Prodr.* A 2 r–v, 31–39: *Quod si manifestum fiet, de communi Remonstrantium sententiâ consilia istiusmodi fuisse agitata, vel quaelibet alia sanguinaria ac seditiosa: Imò vero si etiam illi, de quibus meliora spero (quosdam scio quo loco habeam (...)) ab hoc crimine se non purgaverint (...) palàm à Remonstrantibus recedam, servatâ nihilominus veritate, quam hactenus professus sum in capite de Praedest[inatione] et c[eteribus] non cum Remonstrantibus tantùm, sed et cum Augustanae Confessionis sociis, allisque Christianis quamplurimis.* („Wenn aber offenbar wird, dass solche Pläne oder beliebige andere blutrünstige und aufrührerische Dinge mit dem Einverständnis der Remonstranten ausgeführt wurden: Nein, wenn sogar diejenigen, von denen ich Besseres hoffe (ich weiß, was ich von bestimmten Menschen halten soll (...)), sich nicht von diesem Vorwurf reinwaschen können, (...) werde ich öffentlich von den Remonstranten zurücktreten, wobei trotzdem die Wahrheit bewahrt wird, die ich bisher im Kapitel über die Prädestination usw. nicht nur gemeinsam mit den Remonstranten, sondern auch mit den Verbündeten der *Confessio Augustana* und den meisten anderen Christen offen geäußert habe.“) – Dass die remonstrantische Lehre in diesem Punkt auch von anderen Glaubensgemeinschaften geteilt werde, führt Narsius im *Apologeticus* weiter aus. Dabei ist vor allem die Übereinstimmung mit den Lutheranern (*Augustanae Confessionis socii*) von großer Bedeutung; vgl. B I 3 I.

460 Vgl. *Prodr.* A 2 v, 39–50.

zeigt sich, dass Narsius der öffentlichen Sicherheit für Leib und Leben beziehungsweise dem sozialen Frieden in Prosa und Poesie gleichermaßen eine der reinen Dogmatik übergeordnete Bedeutung zumisst.

Angesichts ihres unverhohlenen kritischen Inhaltes scheint es außerdem bemerkenswert, dass Narsius die Verteidigungsschrift ein knappes Jahr nach ihrer Entstehung nun doch veröffentlichte, seine Vorwürfe gegen die reformierte niederländische Obrigkeit im allgemeinen und die Rotterdamer Stadtväter im besonderen also nicht weiter verschwieg, um – wie im Fall seiner Dichtung – keinen Anstoß zu erregen.<sup>461</sup> Was er dem Leser im Vorfeld des zweigeteilten Werkes mitteilt, besitzt für ihn demnach auch im Exil noch Gültigkeit. Der Hauptgrund für die Veröffentlichung besteht in dem Streben danach, seinen guten Ruf wiederherzustellen<sup>462</sup> – ein Motiv, das sich ebenfalls im Vorwort der folgenden Gedichtsammlung *Suecica Addenda* finden lässt.<sup>463</sup> Narsius wendet sich deshalb gegen die Vorwürfe, nach Rache zu sinnen oder sich einem eventuellen Gerichtsprozess durch Flucht zu entziehen<sup>464</sup>, und beteuert, durch den *Apologeticus* vielmehr endlich die Aufnahme einer ordentlichen Verhandlung provozieren zu wollen.<sup>465</sup> Dies bedeutet letztlich zweierlei: Erstens stellt der Flüchtling die eigene Rehabilitation einer möglichen Konfliktvermeidung voran, sodass hier ein starkes rein persönliches Motiv vorliegt. Zweitens betrachtet er die Prosa offenbar als das geeignete Medium für offene Kritik, das so unabhängig von der Poesie zu sein scheint, dass prosaische Äußerungen sich nicht negativ auf die beabsichtigte Wirkung seiner Gedichte auswirken können.

### a) *Captivitas libera Roterodamo-Batava*: Narsius' Apologie

## I. Historische Hintergründe

Die enge inhaltliche Verbindung des Gedichtes *Captivitas libera Roterodamo-Batava* mit dem unmittelbar davor abgedruckten *Apologeticus* verdeutlicht Narsius bereits zu Beginn des äußerst

---

461 Dies sind die Adressaten des *Apologeticus*: *Illustres et Praepotentes Domini, ac Viri Amplissimi, qui clavum Reipub[licae], in foederato Belgio, ac singulatim Roterodami tenetis: ...* (*Apol.* A 3 r).

462 *Prodr.* A 2 r, 18-24: *Distuli aliquamdiu Apologetici jam pridem conscripti editionem, quoniam speravi aliquatenus, fore, ut ij, qui hactenus in me fuerunt injurij, conscientiae stimulis impulsij tandem ex aequo bono res meae expedirent. Quod quum frustra expectaverim, anno jam integro elapso à captivitate meâ, prodire eum nunc patior, ne diutiùs silentium meum fraudi sit, tum bonae causae ac veritati, quam cum alijs communem tueor, tum famae meae et existimationi.* („Ich habe die Herausgabe meines schon früher verfassten *Apologeticus* eine Weile lang verschoben, weil ich bis zu einem gewissen Punkt hin hoffte, dass diejenigen, die bis dahin ungerecht gegen mich waren, von den Stacheln des Gewissens angetrieben würden und deshalb meine Sachen endlich recht und billig erledigten. Weil ich dies vergebens gehofft habe, lasse ich ihn nun zum Vorschein kommen, nachdem schon ein ganzes Jahr seit meiner Gefangenschaft veronnen ist, damit mein Schweigen nicht länger dem Verbrechen nützt, [sondern] einmal der guten Sache und der Wahrheit, die ich mit anderen als etwas Gemeinsames schütze, dann meinem Ruf und Ansehen.“) – Vergleichbar äußert er sich zu Beginn des *Apologeticus* selbst über dessen Funktion (vgl. *Apol.* A 3 r, 6-17).

463 Vgl. B II 1. – Vor seinem Exil bemerkte Narsius interessanterweise, er sei bereit, um eines guten Gewissens willen auch Schäden an seinem guten Ruf in Kauf zu nehmen; vgl. A II 2.

464 Vgl. *Apol.* A 2 r, 1-11. Auch dies ist Bestandteil des Vorwortes der *Suecica Addenda*; vgl. B II 1.

465 Vgl. *Apol.* A 2 r, 11-17.

knappen Vorwortes zur Gedichtsammlung.<sup>466</sup> Außerdem wird sie dadurch ersichtlich, dass er dem Gedicht im hinteren Teil der Verteidigungsschrift einen gewissen Platz einräumt, um dessen Entstehung und Rezeption, den Zweck und die sprachlich-inhaltliche Ausgestaltung zu erläutern und zu rechtfertigen. Nachdem es im Frühjahr 1622 während der Gefangenschaft verfasst worden war, wurde es nicht nur den Freunden des Dichters bekannt, sondern auch den Abgesandten der Generalstaaten, die ihn beinahe an der Flucht aus den Niederlanden gehindert hätten.<sup>467</sup> Darüber hinaus nimmt der Verfasser auch in Kauf, dass die für seine Inhaftierung Verantwortlichen von diesem Gedicht erfahren werden.<sup>468</sup> Dessen Zweck besteht demzufolge in zwei Aspekten: Einerseits soll die im *Apologeticus* begonnene, aber aus Gründen der Platzersparnis unvollständige Kritik ergänzt werden.<sup>469</sup> Andererseits kommt es den poetischen Schilderungen zu, die Machenschaften und Charakterzüge gesellschaftsgefährdender Unruhestifter<sup>470</sup> anschaulich vor Augen zu führen, sodass sie die öffentliche Sicherheit in Zukunft nicht mehr stören können, weil sie rechtzeitig erkannt werden<sup>471</sup>. Der für sein Werk so prominente pragmatische Primat des gesellschaftspolitischen Friedens gegenüber abstrakter, inhaltlicher theologisch-dogmatischer Diskussion tritt auch hier deutlich zutage.

Indem er die *Captivitas libera* wiederholt als „Jamben“ bezeichnet, impliziert der Dichter bereits, dass den Leser Kritik erwartet, die einen gewissen Schärfegrad aufweist, ja sogar den

---

466 *Prodr.* C 4 r, 1-3: *En tibi, Benigne Lector, Coronidis loco, versiculos quosdam, plerosque conscriptos ex occasione eorum, quorum Apologeticus mentionem facit, sive Carceris, sive exsilii, sive schismatis.* („Hier, geneigter Leser, hast Du anstelle eines Anhangs Verslein, die meist aus dem Anlass der Dinge verfasst worden sind, die der *Apologeticus* erwähnt, sei es der Kerker, das Exil oder das Schisma.“) – Narsius spielt hier nicht auf sein eigenes Exil an, denn seinen Aufenthalt in Frankreich (1620) bezeichnet er nicht als ein solches und die biographische Darstellung in der *Captivitas libera Roterodamo-Batava* endet mit seinem Gefängnisaufenthalt. Vielmehr erinnert er damit an die exilierten Remonstranten, die er bei seiner Rückkehr aus Frankreich in Antwerpen und Waalwijk antraf (vgl. A II 2).

467 Vgl. *Apol.* C 2 r, 499-503.

468 *Apol.* C 2 v, 521 f.: *Imprimis illi, qui mihi talia fecerunt otia, mirari non nimis debent, si talia recipiant negotia.* („Besonders diejenigen, die mir solche Mußestunden bereiteten, dürfen sich nicht allzu sehr wundern, wenn sie solche Arbeiten zurückerhalten.“) – Die *otia* bezeichnen dabei mit scharfem Spott Narsius' Gefangenschaft. Gerade das Wortspiel *otia – negotia* steigert die Wirkung der sarkastischen Pointe. Hier deutet sich der mitunter scharfe Tonfall des jambischen Gedichtes bereits in der Prosa an.

469 *Apol.* C 2 r, 495-98: *Plurima quidem alia, quae jure in vobis desidero, in medium adferre possem, sed brevitatis causâ vos aliosque Lectores ad ea remittam, quae ab aliis (...) scripta sunt, atque etiam ad Iambos hosce meos (...).* („Ich könnte freilich sehr viele andere Dinge, die ich zu Recht bei euch vermisse, an die Öffentlichkeit bringen, aber um der Kürze willen verweise ich euch und die anderen Leser auf das, was von anderen (...) geschrieben wurde, und auch auf diese meine Jamben (...).“)

470 Narsius wendet sich explizit gegen Unruhestifter im religiösen Bereich, die die Religion jedoch nur als Vorwand benutzen, um ihre eigenen Interessen zu wahren, gegen „Pseudopolitiker“ (*Pseudopoliticos*) und den „Bodensatz des Volkes“ (*faex Plebis*), die sich unter demselben Vorwand bereichern und – im Falle Letzterer vermutlich aus Sozialneid – gegen ehrenhafte Bürger vorgehen; vgl. *Apol.* C 2 v f., 531-42 und B I 3 II, Abs. I 1. Er konstatiert (C 3 r, 542-45): *Ejusmodi Fatalium hominum (sic illos vocant Iambi) fatales semper et funestae sunt actiones, quod utinam non magis sentiat aliquando, ac serò deploret Resp[ublica].* („Die Taten verderbenbringender Menschen dieser Art (so nennen sie die Jamben) sind immer verderbenbringend und unheilvoll, was hoffentlich die Republik irgendwann nicht stärker spürt und zu spät betrauert.“)

471 Vgl. *Apol.* C 3 r, 549-52.

Charakter einer Invektive haben kann.<sup>472</sup> Den antiken Vorbildern Horaz und Catull entsprechend, steht auch Narsius' poetischer Angriff auf die Rotterdamer Stadtväter letztlich im Zusammenhang mit politischen Misständen, nämlich der Verfolgung der remonstrantischen Minderheit durch die orthodox-reformierte Obrigkeit und den bürgerkriegsähnlichen Unruhen in den Niederlanden.<sup>473</sup> Er selbst ist sich der Härte seiner Aussagen beziehungsweise des Tonfalls durchaus bewusst und bietet daher zwei Rechtfertigungen: Sein Stil, der die Dinge beim rechten Namen nenne<sup>474</sup>, sei erstens nur die angemessene Reaktion auf die menschenunwürdigen Umstände seines Kerkerarrestes, die ihn nach Art eines eingesperrten Tieres mit einem Aufschrei hätten handeln lassen<sup>475</sup>. Zweitens reagiere er damit auf die zerstörerischen Taten besagter Unruhestifter.<sup>476</sup> Gleichzeitig erklärt Narsius aber, dass deren Missfallen ihn nicht kümmere, sondern vielmehr den gerechten Menschen als Argument seiner eigenen aufrechten Gesinnung gelten werde.<sup>477</sup> Hier offenbaren sich also sehr persönliche Motive für die Gattungswahl und die damit verbundenen sprachlichen Voraussetzungen, nämlich das Bedürfnis nach Katharsis angesichts der erlittenen Unannehmlichkeiten sowie das Streben nach dem Wohlwollen der moralisch integren Leser, das der Rehabilitation des eigenen guten Rufes zugutekommt. Für den Fall, dass ein Leser das Gedicht ohne vorherige Lektüre des *Apologeticus* rezipiert, verweist er gleich zu Beginn der konkreten Schilderungen des Tumultes auf

---

472 Vgl. Bianca-Jeanette Schröder: *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Berlin und New York 1999, 75. Gewöhnlich liegen diesen Invektiven politische und soziale Auslöser zugrunde. Zwei Gruppen werden voneinander abgegrenzt, indem der Dichter die Verfehlungen der angegriffenen Gruppe darstellt. Der Schärfegrad der im Jambus transportierten Kritik ist jedoch grundsätzlich nicht klar festgelegt; vgl. Frank Wittchow: „Prekäre Gemeinschaften. Inklusives und exklusives Lachen bei Horaz und Vergil“, in: Werner Röcke und Hans Rudolf Velten (Hrsgg.): *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2005, 90.

473 Für ein konkretes Beispiel in Narsius' Jambus vgl. B I 4a II, Abs. II 2.4. – Horazens Epoden wurden auch unter dem Titel *Iambi* bekannt, wenngleich diese Bezeichnung nicht unproblematisch ist (vgl. Schröder 1999, 75 f.). Die Epoden 7 und 16 beschäftigen sich mit dem römischen Bürgerkrieg. Catull verwendet beispielsweise in *carmen* 29 Jamben für eine Invektive.

474 *Apol.* C 2 v, 523 f.: (...) *quanquam rei indignitas stylum justificat, qui scapham vocat scapham* (...). („(...) obwohl die Unwürdigkeit der Sache einen Stil rechtfertigt, der das Kind beim rechten Namen nennt (...).“) – Zur Erklärung der Redewendung *scapham vocat scapham* vgl. Raphael und Benjamin Herder: „Scapha“, in: Diess. (Hrsgg.): *Herders Conversations-Lexikon*, Bd. 5, Freiburg i. Breisgau 1857, 57 und William Barker (Hrsg.): *The Adages of Erasmus*, Toronto u.a. 2001, XXXIX und 170 (*Adag.* II iii 5).

475 Vgl. *Apol.* C 2 v, 514-21. – Die hier genannten Unannehmlichkeiten zählt Narsius auch im Gedicht auf (vgl. *Capt.* 82b-85).

476 *Apol.* C 3 v, 541 f.: *Iambi si forte duriores vobis videntur, cogitate duro nodo durum adhiberi cuneum* (...). („Wenn euch die Jamben allzu hart scheinen, bedenkt, dass man bei einem harten Knoten einen harten Keil verwendet (...).“) und *Apol.* C 3 r, 545 ff.: *Tales si offendit stylus meus, cogitent justioremi mihi et multis bonorum Civium millibus ab ipsis datam offensionis causam*. („Wenn mein Stil solche Menschen beleidigt, sollen sie bedenken, dass sie selbst mir und vielen Tausend guten Bürgern einen Grund zum Beleidigen gegeben haben.“)

477 *Apol.* C 3 v, 547 ff.: *Talibus si displiceo, parum id moror, certus apud aequos homines argumentum esse boni viri, displicere malis*. („Wenn ich solchen Menschen missfalle, macht mir das sehr wenig aus, weil ich sicher bin, dass es bei den Billigen ein Argument für einen guten Mann ist, den Bösen zu missfallen.“) – Im Originaldruck erscheint *se* statt *si*. Aus Gründen der Kongruenz – das Reflexivpronomen *se* widerspricht der 1. Person Singular des Prädikats *displiceo* – wird hier davon ausgegangen, dass es sich bei *se* um einen Druckfehler handelt.



die darin enthaltenen Erklärungen.<sup>478</sup> So vermeidet er den Eindruck, er wolle in den Jamben nur einer unmäßigen, ungerechtfertigten Aggression freien Lauf lassen.

Anhand all dieser Erklärungen lässt sich also feststellen, dass der Dichter einen Konflikt zu lösen versucht: Die skandalösen Ereignisse verlangen nach einer entsprechend scharfen sprachlichen Ausgestaltung, doch gleichzeitig möchte er zugunsten seiner ohnehin angeschlagenen Reputation keineswegs als aggressiv, übermäßig irrational und streitsüchtig gelten. Dies sind die Prämissen, die es in seiner poetischen Variante der Apologie – d.h. bei der Entkräftung aller juristischen Anklagepunkte, die seinem guten Ruf schaden – zu berücksichtigen gilt. Dabei ist stets zu bedenken, dass das Gedicht im Exil seine erste Veröffentlichung erfuhr und deshalb denselben Anforderungen genügen sollte wie die übrigen Exildichtungen. Narsius musste es daher gelingen, angemessen kritisch auf die binnenkonfessionelle Auseinandersetzung zu reagieren und seine eigene Rolle darin zu rechtfertigen, ohne dass offene Polemik gegen die orthodoxen Reformierten die notwendige Flexibilität zerstören könnte, gegebenenfalls auch die Gunst solcher Adressaten zu gewinnen oder vielleicht sogar die Chance zur Heimkehr zu erreichen. Die folgende Analyse wird der Frage nachgehen, mit Hilfe welcher Argumente und welcher rhetorischer Strategien Narsius unter diesen schwierigen Umständen für seinen guten Ruf plädieren kann.

## II. *Captivitas libera Roterodamo-Batava*

Das Gedicht umfasst 213 jambische Trimeter und lässt sich inhaltlich grob wie folgt zusammenfassen: Die Exposition (V. 1-11) informiert darüber, dass sich der Sprecher des Gedichtes (Narsius selbst) in Gefangenschaft befindet und seine Klagen im Gebet an Christus formuliert. Damit beginnt die Wiedergabe der Ereignisse, die zu seiner Verhaftung geführt haben. Zunächst vermittelt er einen Eindruck von den binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden nach der Dordrechter Synode, indem er die dominante orthodox-reformierte Partei charakterisiert und die gewaltsame Zerschlagung eines remonstrantischen Gottesdienstes schildert (V. 12-44). Bemerkungen über Rechtswillkür im Hinblick auf Gerichtsprozesse und das Völkerrecht schließen sich an (V. 45-71), ehe Narsius den Hergang seiner Inhaftierung in Rotterdam sowie den Aufenthalt im dortigen Kerker beschreibt (V. 72-106). Er gibt die Vorwürfe wieder, mit denen er schließlich im Verhör konfrontiert wurde (V. 107-46), und versucht, diese mit Hilfe des zeitgenössisch stark debattierten Naturrechtes zu entkräften (V. 147-88). Den Abschluss des

---

478 Auf Höhe des zweiten Gedichtabsatzes (V. 12 ff.) findet sich rechts vom Text folgender Kommentar (*Prodr.* C 4 r): *Quae duriusculè in hoc carmine dicta videntur, vide explicata in Apologetico.* („Was in diesem Gedicht allzu hart gesagt scheint, siehe im *Apologeticus* erklärt.“) Dies bezieht sich einerseits auf den Tonfall des Gedichtes, andererseits auf die darin referierten Ausschreitungen der Reformierten; für die wiedergegebenen historischen Ereignisse vgl. A II 1.

Gedichtes bildet ein erneutes direktes Gebet an Christus, die innenpolitische Stabilität der Niederlande wiederherzustellen sowie der Christenheit im allgemeinen und den unterdrückten Remonstranten im besonderen zu Hilfe zu eilen (V. 189-213). Die Anrufungen rahmen den Jambus also ein und verdeutlichen so dessen innere Geschlossenheit.

### **Grundlegende Strategien: allgemeine inhaltliche Vorbereitung, stereotype Kontrastierung und indirekte Adressierung**

Charakteristisch für die argumentative Gesamtstruktur des umfangreichen Gedichtes ist auch hier die Strategie der allgemeinen inhaltlichen Vorbereitung, wobei der Vorbereitungsteil diesmal exakt ein Drittel des gesamten Textes einnimmt (71/213 Verse).<sup>479</sup> Da sie unter anderem den rhetorischen Überzeugungszweck des Gedichtes verschleiert, soll sie im vorliegenden Fall vor allem dafür sorgen, dass Narsius' eigenes Schicksal (V. 72-213), d.h. sein Gerichtsfall, als konkretes Beispiel der zuvor beschriebenen allgemeinen Misstände in den Niederlanden erscheint.<sup>480</sup> So wirkt sein persönliches Erlebnis weniger außergewöhnlich und damit glaubhafter auf den Leser. Dieser Struktur entsprechend präsentiert die folgende Analyse den jeweils vorbereiteten Aspekt und seine Wiederaufnahme stets im direkten Zusammenhang, um die einzelnen Argumentationsstränge stringent sichtbar zu machen, zumal deren Bestandteile oft über das gesamte Gedicht verstreut sind. Ein zweites prägendes Element besteht in der gewohnten stereotypen Kontrastierung der beiden Prozessparteien, wobei der Remonstrant Narsius sich freilich eindimensional positiv, die orthodoxen Reformierten eindimensional negativ darstellt.<sup>481</sup> Eine möglichst knappe Darstellung der wichtigsten Charakteristika ist der eigentlichen Apologie auf juristischem Gebiet deshalb vorangestellt, weil sie eine wichtige inhaltliche Voraussetzung dafür darstellen. Drittens sei noch die Strategie der indirekten Adressierung genannt.<sup>482</sup> Bei allen grundlegenden Strategien handelt es sich also um solche, die Narsius in später verfassten Gedichten weiter verfolgt.

### **I. Charakterisierung der Prozessparteien: stereotype Kontrastierung**

In diesem grundlegenden Schritt stellt Narsius die an seinem Gerichtsverfahren beteiligten Personengruppen vor: sich selbst (1) und die orthodox-reformierte Gegenpartei (2). Im Fall der Antagonisten wird auf eine direkte Gegenüberstellung von Vorbereitung und Wiederaufnahme der Charakteristika in den übrigen zwei Gedichtdritteln verzichtet, weil die Wiederaufnahme ausschließlich im Zusammenhang mit dem Verfahren erfolgt. Sie davon losgelöst zu betrachten,

---

479 Zu dieser Strategie und ihren Auswirkungen vgl. grundlegend B I 3 II.

480 Auch die Exposition (V. 1-11) kann dieser Technik zugeordnet werden, da sie den Leser – wenn auch aus Narsius' spezieller Sicht – ebenfalls auf mehrere relevante Motive vorbereitet.

481 Vgl. dazu B I 1 II und B I 3 II (bes. Abs. I 1).

482 Vgl. dazu grundlegend B I 3 II, Abs. II.

würde die Absicht behindern, die Argumentationsstränge zur Widerlegung der einzelnen Anklagepunkte stringent und übersichtlich darstellen und verfolgen zu können. Narsius' Charakterzüge werden dagegen auch außerhalb der eigentlichen Verhandlung – nämlich während seines Aufenthalts im Kerker – wieder aufgegriffen, sodass es möglich ist, sie vom Verfahren isoliert zu erörtern.

### 1. Unschuld und *imitatio Christi*: indirekte Adressierung und Suggestion

Bereits der im Titel genannte Begriff *captivitas* zeigt, dass der Dichter die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in den Niederlanden als Religionskrieg darstellt, da er im antiken Latein grundsätzlich Kriegsgefangenschaft bezeichnet. Dabei ist *captivitas* häufig im Zusammenhang mit der *militia Christiana* anzutreffen, also mit dem Kampf der Christen gegen den Teufel oder der Kirche gegen Häretiker.<sup>483</sup> Darüber hinaus lässt der geographische Zusatz *Roterodamo-Batava* hier eine Anspielung auf die *captivitas babylonica* erkennen, denn die alttestamentarische Erzählung wurde in der Frühen Neuzeit häufig herangezogen, um eine konflikthafte religionspolitische Situation zu beschreiben. Der Konflikt ist dabei von der Frage geprägt, wie weit ein Untertan einer weltlichen Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet ist, wenn diese einer anderen Konfession angehört als er selbst.<sup>484</sup> Weil Narsius seine eigene Gefangenschaft beschreibt, deutet der Titel bereits an, dass er sich als nun eingesperrten *miles Christianus* inszeniert, der bösen Mächten zum Opfer gefallen und mit politischen Führern seiner Heimat in Konflikt geraten ist. Der Aspekt des Martyriums bringt ihn dabei gedichtübergreifend mit seinem entsprechend dargestellten Lehrer Jacobus Arminius in Verbindung.<sup>485</sup>

Dass sich der Sprecher des Gedichtes unschuldig in religionspolitisch bedingter Gefangenschaft befindet, suggeriert die einleitende Apostrophe (V. 1 ff.): *Rex magne caeli, cujus in terris sacras / Et immerentes vincla presserunt manus, / Qui liberator vivis innocentium, / ...*<sup>486</sup> Zunächst legt die Anrufung Christi (*Rex magne caeli*, V. 1) die grundlegende Gesprächssituation im Sinne der indirekten Adressierung fest. Dabei impliziert das Medium des Gebetes, dass es sich hier um die

483 Vgl. TLL „*captivitas*“ I A 1, 3.367.4-368.19.

484 Das Bild der babylonischen Gefangenschaft verbindet dabei die Aspekte des äußeren Leidens der Israeliten, dem der Zwang durch die frühneuzeitlichen weltlichen Obrigkeiten entspricht, und des inneren Leidens, das den Gewissenskonflikt des Untertanen betrifft. Diese zeitgenössisch hochaktuelle Frage nach der Gehorsamspflicht wurde europaweit diskutiert; vgl. Arno Herzig: *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 142-45 und Luise Schorn-Schütte: *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500–1789*, Paderborn 2009, 212. Auch Martin Luther erinnert im Titel seiner bedeutenden Schrift *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520) an die babylonische Gefangenschaft; vgl. Thomas Hohenberger: *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–1522*, Tübingen 1996, 110. – Narsius nimmt sich der beschriebenen Frage im weiteren Gedichtverlauf mit konkretem Bezug zu seinem eigenen Fall noch ausführlicher an; s.u. Abs. III 2.

485 Vgl. B I 3 II, Abs. I 1.

486 „Großer Himmelskönig, dessen heilige / und unschuldige Hände auf Erden Ketten zusammenschürten, / der Du als Befreier der Unschuldigen lebst, / ...“

aufrichtigen, intimen Gedanken des Sprechers handelt. Diese Einsicht in private Emotionen in einer dramatischen Lebenslage eignet sich gut zur Rührung des Lesers, wobei der rhetorische Überzeugungscharakter des Gedichtes gleichzeitig in den Hintergrund tritt. Der Dichter verbündet sich also im Sinne jambischer Dichtung gleichermaßen mit Christus und dem Rezipienten gegen die zu kritisierende Personengruppe.<sup>487</sup> Im Zentrum der Anrufung steht das gedichtübergreifende Motiv der stereotypen remonstrantischen Unschuld (*immerentes manus*, V. 2; *liberator innocentium*, V. 3).<sup>488</sup> Außerdem suggeriert der Hinweis auf Christi eigene Erfahrungen mit unverdienter Kerkerhaft (V. 1 f.), dass der Dichter sich in einer vergleichbaren Situation befindet, sodass die Grundlage einer *imitatio Christi* gegeben ist.

Die Wiederaufnahme dieser Aspekte lässt sich besonders im Gedichtabschluss nachvollziehen. Auch hier findet sich eine Bitte an Christus:

[207]                    (...)                    Da Spiritum,  
                             Quo te dedisti intaminatam victimam  
                             Deo parenti: cujus impulsu libens  
 210                    Per probra, flagra, vincula et mortem horridam  
                             Caelos adibas et triumphalem domum.

[207]                    (...). Gib den Geist,  
                             mit dem Du Dich als unbeflecktes Opfer  
                             Gott, dem Vater, gegeben hast: auf dessen Antrieb hin betratest Du gern  
 210                    durch Schimpf, Schläge, Ketten und den schrecklichen Tod hindurch  
                             den Himmel und das Haus des Triumphs.

Dass Narsius die *imitatio Christi* anstrebt, verdeutlichen hier zwei Aspekte. Erstens bittet er um eben den Geist, der es Christus selbst ermöglichte, sich am Kreuz zu opfern (*Spiritum*, / *Quo te dedisti*, V. 207 f.). Das religiös konnotierte Adjektiv *intaminatam* (V. 208)<sup>489</sup> schafft dabei eine Verbindung zur stereotypen Unschuld der Remonstranten, die trotz dieser Unschuld der orthodox-reformierten Gottlosigkeit zum Opfer fallen (*victimam*, V. 208). Zweitens entsteht auch durch die aufgezählten Unannehmlichkeiten (*probra, flagra, vincula et mortem horridam*, V. 210) eine Parallele zwischen Christus und den remonstrantischen Märtyrern, denn diese entsprechen den

---

487 Zum Bündnis zwischen Dichter und Rezipienten gegen die angegriffene Gruppe im Kontext jambischer Dichtung vgl. B I 4a I.

488 Vgl. B I 1 II. Im Gedicht *Laus et Studium* ist die Unschädlichkeit ein Aspekt der typisch remonstrantischen Friedfertigkeit; vgl. B I 3 II, Abs. I 2 (bes. b).

489 Vgl. *TLL* „intaminatus“ 1, 7.1.2069.71-84.

bekanntem Repressalien.<sup>490</sup> Der Dichter möchte durch den erwünschten Geist ebenfalls bereitwillig leiden (*cujus impulsu libens*, V. 209), um schließlich in den Himmel aufgenommen zu werden (vgl. V. 211). Explizit wird der Wunsch nach der *imitatio Christi* in den abschließenden beiden Versen des Gedichtes (V. 212 f.): *Sic da sequaci corde nobis progredi, / Arctaque promptè tendere in caelum viâ* (V. 212 f.).<sup>491</sup> Die starke Bereitwilligkeit hebt er in jedem Vers explizit hervor (*sequaci*<sup>492</sup>, V. 212; *promptè*, V. 213). Vor allem aber illustriert er sein Streben mit Hilfe zweier bibelbasierter Metaphern. Die Wegmetapher (*Arctaque in caelum viâ*, V. 213) greift Narsius auch in seiner späteren Werbung für die remonstrantisch-lutherische Union wieder auf<sup>493</sup>, sodass sie als Bestandteil der stereotypen remonstrantischen Charakterisierung betrachtet werden kann. Das Bild des folgsamen Herzens (*sequaci corde progredi*, V. 212) steht im Einklang mit der Aussage Christi, wer ihm folge wolle, müsse sein eigenes Kreuz aufnehmen<sup>494</sup>. Außerdem veranschaulicht es die Liebe zu Christus, die den Dichter zur Nachfolge bewegt.

### Gottvertrauen: anschauliche lexikalische Mehrdeutigkeit und Pointierung

Neben dem genannten Aspekt der Kriegsgefangenschaft des *miles Christianus* enthält der Gedichttitel einen weiteren Hinweis auf die christliche Integrität des Sprechers, nämlich das Paradoxon der „freien Gefangenschaft“ (*captivitas libera*). Dieses wird im zweiten Teil der Exposition aufgelöst und ergänzt:

[6]                   Ad te gravatas effero in caelum manus,  
                           Mente haud gravatâ: vinctus haud victus tamen:  
                           Captivus atque liber: In custodiâ,  
                           Custode te, securus atque expers mali.

[6]                   Zu Dir erhebe ich meine beschwerten Hände in den Himmel,  
                           doch der Geist ist nicht beschwert; ich bin gefesselt, aber trotzdem nicht besiegt;  
                           gefangen und frei; in Gewahrsam bin ich,  
                           weil Du der Wächter bist, sicher und des Übels nicht teilhaftig.

490 V. 33b-35a: *Carceres et vincula / His machinatur. Damna, probra, vulnera, / Necemque spirat ira. (...)*. („Kerkerstrafen und Ketten / heckt man für sie aus. Schäden, Schmähungen, Wunden / und Mord atmet der Zorn. (...).“) – Dies entspricht den im Gedicht *Laus et Studium* aufgezählten Repressalien; vgl. B I 3 II, Abs. II.

491 „Ermögliche es uns, so mit folgsamem Herzen voranzuschreiten, / und bereitwillig auf dem schmalen Weg in den Himmel zu streben.“

492 Die Intensität der Bereitschaft drückt dabei vor allem das Attribut *sequax* aus: „Adjektive auf -āx, ācis, von Verben abgeleitet, haben ursprünglich die Bedeutung von Part. Präs. mit intensiver Zuspitzung.“ (Ernst Habenstein: *Lateinische Wortkunde auf Grund der Wortbildungslehre*, Stuttgart<sup>14</sup>1972, § 11.)

493 Vgl. B I 3 II (bes. Abs. II).

494 Mk 8, 34 f.: *et convocata turba cum discipulis suis dixit eis si quis vult post me sequi deneget se ipsum et tollat crucem suam et sequatur me / qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam qui autem perdidit animam suam propter me et evangelium salvam eam faciet.*

Die Antithese zwischen gefesseltem Körper und freiem Geist (*gravatas manus / Mente haud gravatâ*, V. 6 f.)<sup>495</sup> und die Paronomasie *vinctus haud victus* (V. 7) gipfeln im titelgebenden Paradoxon *Captivus atque liber* (V. 8) und vor allem im Polyptoton *custodiâ / Custode te* (V. 8 f.), die erklären, wie die vorangegangenen Gegensätze nebeneinander existieren können. Im letzten Fall folgt dabei nicht nur eine positive Wendung auf einen negativen Umstand: Vielmehr wird der Begriff *custodia* durch den Wächter Christus sogar diametral umgedeutet, denn den bedrohlichen Freiheitsentzug nimmt der Sprecher nun als Bewahrung vor Unannehmlichkeiten wahr.<sup>496</sup> Dank des Vertrauens in Christus fühlt er sich sicher und unversehrt (*securus atque expers mali*, V. 9), es macht die äußere, d.h. körperliche Unfreiheit erträglich, da die innere, seelische Freiheit unantastbar ist.<sup>497</sup> Darüber hinaus kennzeichnet es den Betenden im Sinne von 2 Kor 6, 8 ff. auch als wahrhaftigen Christen, der durch seinen starken Glauben Gefangenschaft märtyrerhaft und reinen Gewissens ertragen kann.<sup>498</sup> Doch nicht allein die Strategie der Veranschaulichung über lexikalische Mehrdeutigkeit sorgt dafür, dass sich dem Leser diese Glaubensdemonstration gut einprägt: Narsius präsentiert die zahlreichen Antithesen pointiert und prägnant, nämlich in asyndetischer und größtenteils elliptischer Form<sup>499</sup> und exakter metrischer Positionierung, sodass die jeweilige Geschlossenheit der Aussagen<sup>500</sup> und ihre versübergreifenden inhaltlichen Bezugnahmen wahrnehmbar werden.<sup>501</sup> Die Strategie der einprägsamen Pointierung umfasst hier also nicht nur die Dimension der Syntax, sondern auch der metrischen Gestaltung.<sup>502</sup> Grundsätzlich sichern Titel und Exposition also die Sympathie des Lesers mit dem unschuldig unter Gefangenschaft leidenden remonstrantischen Märtyrer, bevor dessen persönliche Rechtfertigung bezüglich der Inhaftierung

495 Narsius verwendet dazu verschiedene Bedeutungsebenen des Verbums *gravo*: Im Fall der Hände bezeichnet es die materielle Belastung derselben durch das Gewicht von Ketten (vgl. *TLL* „gravo“ I A 2 a, 6.2.2310.58-66), im Fall des Gemüts im übertragenen Sinne die seelische Belastung (vgl. ders. II A 1 a α, 6.2.2311.58-75). Die Antithese wirkt umso direkter und dadurch stärker, weil der Vergleich der Zustände von Körper und Seele über dasselbe Wort erfolgt. Die übertragene Bedeutung des Verbs *gravo* findet sich übrigens häufig in christlichen Kontexten, beispielsweise bei Augustinus oder in der *Vulgata* (vgl. *ibid.*).

496 Die etablierte Reihenfolge ‚negativ – positiv‘ sowie der Kontext, in dem soeben von Gefangenschaft die Rede war (*Captivus*, V. 8), bewirken beim Leser die spontane negative Deutung des Begriffes *custodia* als Gefängnis; vgl. *TLL* „custodia“ III B und C, 4.1559.13-1560.51.

497 Auch hier zeigt sich also das gemeinprotestantische Prinzip der ‚freien Knechtschaft‘; vgl. B I 2 II.

498 Dort beschreibt Paulus das Leben im Dienste Christi ebenfalls mit Hilfe zahlreicher Antithesen: *per gloriam et ignobilitatem per infamiam et bonam famam ut seductores et veraces sicut qui ignoti et cogniti / quasi morientes et ecce vivimus ut castigati et non mortificati / quasi tristes semper autem gaudentes sicut egentes multos autem locupletantes tamquam nihil habentes et omnia possidentes*.

499 Das einzige Vollverb findet sich in V. 6 (*effero*).

500 Die Interpunktion stimmt entweder mit dem Einschnitt am Versende (*vinctus haud victus tamen*; V. 7) oder mit den Hauptzäsuren der Verse überein: So treten sie in V. 7 nach der Penthemimeres (*gravatâ*); in V. 8 nach der Hephthemimeres (*liber*;) auf.

501 In V. 6 f. funktioniert die Antithese über die unterschiedlichen Bedeutungen desselben Partizips *gravatus* (siehe Anm. 495), und in beiden Versen folgt auf die jeweilige Form des Partizips unmittelbar die Penthemimeres. Das Paradoxon *Captivus atque liber* (V. 7) wird durch die Wortgruppe *Custode te securus* (V. 8) erklärt: In beiden Fällen folgt auf das letzte Wort der Gruppe die Hephthemimeres.

502 Vgl. dazu B I 1 II.

überhaupt einsetzt. Interessant ist dabei, dass der ganze geschilderte juristische Vorgang – die Verhaftung, die Haft selbst und das Verhör – die ersten drei Stationen des Martyriums abbildet, wie sie in typischen Märtyrerliedern der Täufer im 16. Jahrhundert zu finden sind.<sup>503</sup>

In einem weiteren intensiven, ausführlichen Gebet an Christus während der Untersuchungshaft im Kerker kann der Märtyrer Narsius die Bewährung seines Glaubens demonstrieren (vgl. V. 93-106). Ausgangspunkt ist die Beschreibung seines Kerkers und der Schikanen, die er vonseiten der überheblichen Rotterdamer Stadtväter zu erleiden hat (vgl. V. 82b-92). Dass der Dichter Aufbau und strategische Umsetzung des Expositionspassus wieder aufgreift, um zu bestätigen, dass sein Vertrauen in Christus jeden noch so negativen Umstand zum Positiven umdeuten kann, fassen bereits die einleitenden zwei Verse zusammen (V. 93 f.): *At ista crebra non movent fastidia, / Interna dum tu, Christe, donas gaudia.*<sup>504</sup> Nach diesem Prinzip behandelt er nach und nach die einzelnen unangenehmen Aspekte des Kerkers, sodass dem Leser sein beständiger Glaube durch die ständige Wiederholung der antithetischen Umdeutung einprägsam vor Augen gestellt wird. Auch die Darstellung der binnenkonfessionellen Auseinandersetzung als Glaubenskrieg nimmt Narsius wieder auf<sup>505</sup>, um die Inszenierung zu verfestigen, dass er selbst ihm zum Opfer fiel. Über die indirekte Adressierung vermittelt er ebenfalls seine wahrhaft christliche Demut, indem er Christus im Gebet etwa bittet, seinen Fall zu beurteilen<sup>506</sup>, bei der Suche nach einer richtigen Entscheidung zu helfen<sup>507</sup> und ihn gegebenenfalls darüber aufzuklären, falls er und seine Glaubensgenossen sich aufgrund eines Fehlverhaltens doch rechtmäßig in ihrer unangenehmen Lage befinden sollten<sup>508</sup>. So vermeidet der Dichter den Eindruck, selbst in irgendeiner Weise anmaßend zu sein. Darüber hinaus sichert er sich gegen den Vorwurf ab, dass er in vollem Bewusstsein eine Untat begangen habe.

---

503 Diesen wiederum diente Martin Luthers Märtyrerlied „Ein neues Lied haben wir an“ zum Vorbild. Sie entstanden rasch nach dem zu schildernden Ereignis; vgl. Peter Burschel: „‘Schöne Passionen‘. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit“, in: Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner (Hrsgg.): *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, 251. Entsprechend wurde das vorliegende Gedicht sogar noch während des Martyriums verfasst. Vom Verhör einmal abgesehen, fehlen die übrigen typischen Märtyrerstationen – nämlich Disputation, Folter, Gerichtsverhandlung, Urteil und Exekution (vgl. *ibid.*) – in Narsius' Selbstzeugnis.

504 „Aber diese häufigen Verdrießlichkeiten bewegen [mich] nicht, / solange Du, Christus, innere Freuden schenkst.“

505 V. 103 f.: *Non foeda et indecora frangunt praelia, / Magnum modo hostem firma devincat fides.* („Hässliche und unwürdige Kämpfe brechen [mich] nicht, / wenn nur der feste Glaube den großen Feind bezwingt.“)

506 V. 105 f.: *Succurre, Christe, quodque debili deest, / Supple benignus, atque caussam respice.* („Komm zu Hilfe, Christus, und was dem Schwachen fehlt, / stelle ihm gütig zur Verfügung, und beachte den Sachverhalt.“)

507 V. 147 f.: *Hic Spiritum da consili atque roboris, / Rex Christe. (...)* („Gib mir in dieser Angelegenheit den Geist des Ratschlags und der Stärke, / König Christus. (...).“)

508 V. 203-7a.: *Ac dum tuorum provocatus crimine, / Nostroque justè flagra nobis ingeris, / Da nosse culpam, fugere consuetum malum, / ... / Da ferre dum ferire vis.* („Und wenn Du, herausgefordert durch ein Verbrechen der Deinen, / uns die Schläge gerechterweise zufügst, / lass uns die Schuld wissen, das zur Gewohnheit gewordene Übel vermeiden, / ... / Lass uns ertragen, wenn Du schlagen willst.“) – Gerade das Wortspiel *ferre – ferire* (V. 207) und die Verwendung der Subjunktion *dum* (V. 207) erinnern an die Struktur des intensiven antithetischen Gebetes im Kerker.

## 2. Gewaltbereitschaft und Hybris: Anonymisierung, Antikisierung und bildhafte Sprache

In grober Zusammenfassung enthalten die Verse 23 ff. all die Punkte, die hinsichtlich der stereotypen, kontrastierenden Darstellung der orthodoxen Reformierten von zentraler Bedeutung sind<sup>509</sup>: *Gens juris expers, gens rebellis, effera, / Sola inter omnes Pura vult vocarier, / Et Christianum sola nomen arrogat / ...*.<sup>510</sup> Auch hier ermöglicht das antikisierende, ethnisierte Motiv der *gens* (V. 23) die abgeschwächte Äußerung kritischer Inhalte sowie die Kennzeichnung der genannten Eigenschaften der Gruppe als charakteristisch und unveränderlich.<sup>511</sup> So vermeidet es der Dichter im Sinne unangreifbarer Anonymisierung, die Mitglieder der kritisierten Gruppe konkret als orthodoxe Reformierte zu benennen. Gleich an erster Stelle erscheint der Vorwurf der Ungerechtigkeit (*juris expers*, V. 23), also der typisch orthodox-reformierten Neigung zur Rechtswillkür. Die pointierte, asyndetische Charakterisierung verweist daraufhin auf das Motiv der unbeherrschten Irrationalität beziehungsweise Gewaltbereitschaft (*rebellis, effera*, V. 23).<sup>512</sup> Die Attribute *rebellis* und *effera* veranschaulichen den Aspekt der anmaßenden Aggression gegen eine legitime Autorität<sup>513</sup>, wobei gerade die Junktur *gens effera* das Bild eines tierisch wilden, grausamen, unzivilisierten und womöglich sogar religiös devianten Volkes (*gens*) evoziert<sup>514</sup>. Auch das Motiv des gesellschaftspolitischen Gefahrenpotenzials ist damit erkennbar.<sup>515</sup> Dieses entfaltet der Dichter andernorts mit Hilfe sehr anschaulicher, bildhafter Sprache (vgl. V. 12-16a): Er attestiert dieser Gruppe aggressiven, rasenden Wahnsinn (*Vesana turba*, V. 12; *mentis oestro*, V. 15)<sup>516</sup> und suggeriert außerdem, sie werde von starker innerer Erschütterung rast- und planlos angestachelt (*tumultuoso, percita*, V. 15)<sup>517</sup> und sei auf finstere Weise miteinander verschworen (*Tenebricosis*

---

509 Die Verwendung dieser Stereotype, die sich auch in anderen Gedichten finden (s.u.), ermöglicht die klare Zuordnung der anonymen Personengruppe zur reformierten Orthodoxie.

510 „Ein rechtloses Volk, ein aufsässiges Volk, wild, / das als einziges unter allen als ‚rein‘ bezeichnet werden möchte / und sich als einziges den christlichen Namen anmaßt /...“

511 Vgl. dazu grundlegend B I 1 II.

512 Vgl. dazu B I 1 II und B I 3 II, Abs. I 1.

513 *Rebellis* beschreibt allgemein den Widerstand gegen Autoritäten, insbesondere auch in einem religiösen Kontext, wie er hier zweifellos vorliegt; vgl. *TLL* „rebellis“ I B 2, 11.2.254.42-255.5. Ihr anmaßender Widerstand gegen den rechten Glauben kennzeichnet sie als Häretiker. Das Adjektiv *efferus* hebt vor allem die vernunftlose Wut der Rebellen hervor; vgl. ders. „efferus“, 5.2.154.74-155.74.

514 Die Verbindung von unzivilisierter Wildheit mit religiöser Abweichung in der Formulierung *effera gens* findet sich beispielsweise in den mittelalterlichen *Gesta episcorum Neapolitanorum* (ca. 960); vgl. Elke Ohnacker: *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus. Ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte*, Münster u.a. 2003, 187. – Der antike Geschichtsschreiber Florus (ca. 100–38 n.Chr.) bezeichnete in seiner *Epitome rerum Romanarum* die Bewohner Südosteuropas als *gens effera* (IV, 12, 46), der spätantike christliche Schriftsteller Firmicius Maternus (4. Jh. n.Chr.) in der Schrift *De errore profanarum religionum* die Skythen (15, 1).

515 Vgl. B I 3 II, Abs. I 1.

516 Vgl. *OLD* „vesanus“, 1980. – *Oestrus* ist das griechische Synonym des lateinischen *furor*. Dadurch hebt Narsius diesen Begriff und seinen Inhalt klar hervor, damit er noch stärker wirkt; vgl. *TLL* „oestrus“ B, 9.2.484.14-28. Im eigentlichen Sinne bezeichnet das Wort Insekten, zumeist Bremsen, die durch ihre schmerzhaften Stiche Pferde oder Vieh in Raserei versetzen; vgl. ders. A, 9.2.483.59-484.5. Auf Menschen übertragen, ist darunter also blinde, unkontrollierbare Aggression zu verstehen.



*alligata vinculis*, V. 13)<sup>518</sup>. Während der allgemein-religiöse Aspekt der Irrlehre hier nur anklingt, kritisiert der Dichter den alleinigen Wahrheitsanspruch der orthodoxen Reformierten als Anmaßung (*arroгат*, V. 25). Der Begriff *Christianum nomen* (V. 25) rückt den geschilderten Inhalt – der Entaktualisierungsstrategie gemäß – in zeitliche Nähe zum damit bezeichneten antiken Protochristentum.<sup>519</sup> Während der Dichter für gewöhnlich impliziert, die Remonstranten stünden in der Tradition der protochristlichen Vorbilder<sup>520</sup>, sind es hier nun die orthodoxen Reformierten, die aufgrund ihrer angeblich reinen Lehre (*Pura*, V. 14) einzig und allein als deren authentische Nachfolger (*Sola inter omnes*, V. 24) betrachtet werden wollen.<sup>521</sup> Worin die dogmatische Reinheit inhaltlich konkret besteht, wird gemäß der Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit nicht weiter entfaltet. Ihre Hybris äußert sich darin, dass sie die konfessionelle Struktur des Christentums als Hierarchie begreifen, an deren Spitze nur sie selbst stehen. Dies klagt die Geminatio des Prädikatsnomens *sola* (V. 24; 25) an, während der archaische Infinitiv *vocari* (V. 24) der anmaßenden Gleichsetzung mit dem Protochristentum einen altherwürdigen, feierlichen Tonfall verleiht und so die Bigotterie dieses Vorhabens unterstreicht. Hier deutet sich bereits die Strategie des sarkastischen Spotts im Zusammenhang mit orthodox-reformierter Hybris an.

Narsius verfolgt grundlegend die üblichen Methoden, um – wie gewohnt unkonkrete, inhaltlich unverbindliche – Kritik in religiösen Belangen zu üben. Er charakterisiert die Anhänger der abgelehnten orthodox-reformierten Glaubensgemeinschaft mit Hilfe stereotyper Motive und ermöglicht im Sinne der Anonymisierungsstrategie allein darüber ihre Identifikation.

## II. Rehabilitierung auf juristischer Ebene: Widerlegung der Anklagepunkte

517 Sowohl *tumultuoso* als auch *percita* drücken starke seelische Unruhe und Erregung aus: Das Adjektivattribut *tumultuoso* charakterisiert sein Bezugswort *oestro* als von Verwirrung und Aufruhr geprägt (vgl. *OLD* „tumultuosus“, 1913), wobei bei diesem Adjektiv stets die gewaltige Wucht mitzudenken ist, die das Substantiv *tumultus* ausdrückt (vgl. ders. „tumultus“ *init.* und – bezüglich der inneren Unruhe – II A, *ibid.*). Das Participium conjunctum *percita* zeigt eine tiefe, vehemente innere Erschütterung an; vgl. *TLL* „percio“ *init.*, 10.1.1205.45-48. Es findet häufig dann Verwendung, wenn intensive Emotionen wie Liebe, Wahnsinn oder Angst die Auslöser der Erregung sind; vgl. ders. II A 1 a, 10.1.1205.561206.20. Im vorliegenden Fall wird die betroffene Personengruppe von blinder Raserei (*oestro*) aufgewühlt beziehungsweise – angesichts der eigentlichen Bedeutung von *oestrus* – tatsächlich „angestachelt“ (vgl. Anm. 516).

518 Das Participium conjunctum *alligata* evoziert aufgrund seiner eigentlichen Bedeutung die Vorstellung von Starrheit beziehungsweise Unbeweglichkeit, wie Fesseln (*vinculis*) sie hervorbringt (vgl. *TLL* „alligo“ I 2, 1.1682.11-1683.66 und II 1, 1.1683.67-1684.14). Dass die Gruppenmitglieder einander moralisch verpflichtet sind und deshalb umso enger zusammenhalten (vgl. ders. III 1 und 2, 1.1684.46-64), verstärkt außerdem das Bild der Fesseln, das ebenso auf beiden Verständnisebenen wirkt (vgl. *OLD* „vinculum or vinclum“ II, 1992). Das Attribut *tenebricosus* deutet aufgrund seiner Semantik an, dass es sich um eine geradezu teuflische Verbindung handelt.

519 Vgl. dazu grundlegend B I 1 II.

520 Vgl. *ibid.* – Auch in diesem Gedicht erscheint das Motiv der Gleichsetzung von Remonstranten und Protochristen; s.u. Abs. II 2.4.

521 Hier liegt ein Bezug zum Untertitel der Gedichtsammlung *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus* vor; vgl. B I 4.

Auf Grundlage dieser stereotypen Charakterisierung der beiden konkurrierenden Prozessparteien widmet sich Narsius der Rehabilitierung seines guten Rufes auf juristischer Ebene, indem er zunächst seine Verhaftung schildert (1). In der Hauptsache nimmt er Stellung zu allen denkbaren Vorwürfen ihm gegenüber (2), ehe in einem letzten Schritt die formalen und gesetzlichen Grundlagen seines Prozesses angezweifelt werden (3). Dabei soll sein eigenes Verhalten seine positiven Wesensmerkmale bestätigen, wohingegen sich die Rotterdamer Stadtväter als typische Anhänger der moralisch diskreditierten reformierten Orthodoxie erweisen werden. Erwähnenswert ist, dass der Dichter nirgendwo im Gedicht explizit aussagt, dass es sich bei seinen Gegnern vor Gericht um Politiker eben dieser Stadt handelt. Dies ergibt sich nur indirekt aus dem geographischen Titelzusatz (*Roterodamo-Batava*) und der Adressierung des *Apologeticus*, als dessen poetische Ergänzung der Jambus ja gedacht ist. Im Sinne der Anonymitätsstrategie trifft die jambustypische, sarkastische Kritik die in Rede stehenden Stadtväter also ebenfalls nur unmittelbar und damit deutlich schwächer als im Fall expliziter, womöglich wiederholter Hinweise.

### 1. Die Verhaftung: Empathie und Implikation

Die Darstellung der Verhaftung (V. 77-80a) beginnt mit dem Auftritt eines Hofbeamten (V. 77 f.): *Strictoque me mucrone Lictor Aulicus / Solum atque inermem propulit ferox domo, / ...*<sup>522</sup> Die argumentative Grundlage liegt vollkommen in der stereotypen Charakterisierung der Prozessparteien: Narsius' charakteristischer Unschädlichkeit (*solum atque inermem*, V. 78) steht die geradezu tierisch-wilde Gewaltbereitschaft (*Strictoque mucrone*, V. 77; *ferox*<sup>523</sup>, V. 78) des orthodox-reformierten Beamten (*Lictor Aulicus*, V. 77) gegenüber.<sup>524</sup> Indem er hier im Anschluss aber die stark emotionale Reaktion einiger Zuschauer beschreibt, stimuliert er die Empathie des Lesers umso mehr (V. 79 f.): *Spectante populo, ac subsequente lacrymis / Suspiriisque. (...)*<sup>525</sup> Dass ihre große innere Erregung und seelische Erschütterung (*lacrymis / Suspiriisque*, V. 79 f.) sogar in äußerer Bewegung sichtbar wird (*subsequente*, V. 79), impliziert entweder ihre große Solidarität mit dem Verhafteten oder die verzweifelte Hoffnung, die Situation doch noch zu seinen Gunsten ändern zu können, wenn sie dem Gefangenentransport folgen. Narsius' hohe gesellschaftliche Anerkennung – ein Indiz für die nachzuweisende persönliche Integrität – wird in beiden Fällen deutlich. Noch bevor er also zu den konkreten juristischen Vorwürfen Stellung genommen hat, inszeniert sich der Dichter bereits als unschuldiges, wehrloses Opfer eines Justizirrtums.

---

522 „Und mit gezücktem Schwert trieb der wilde Hofbeamte / mich, allein und unbewaffnet, aus dem Haus / ...“

523 Vgl. TLL „ferox“ *init.*, 6.1.566.84-567.4.

524 Siehe dazu oben Abs. I 1 und 2.

525 „(...) während das Volk zusah und unter Tränen und Seufzern / nachfolgte. (...)“

## 2. Widerlegung der Anklagepunkte

### 2.1 Verbotene Verbreitung von Schriften: Berufung auf absoluten moralischen Wert und bildhafte Sprache

Der erste Vorwurf, gegen den Narsius sich im vorliegenden Gedicht verteidigt, betrifft die verbotene Verbreitung remonstrantischer Schriften. Hauptsächlich ging es dabei um die *Scripta Synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium*, die er nach eigener Aussage tatsächlich außerhalb der Niederlande im Umlauf gebracht hatte.<sup>526</sup> Daher ist es wichtig, diese Tat zu rechtfertigen und zu zeigen, dass er damit nicht gegen verbindliches Recht verstoßen habe.

Nach einer deutlichen Warnung, dass Hybris zwischenmenschliche Bande zerstören könne<sup>527</sup>, beklagt der Dichter im vorbereitenden Gedichtdrittel, wie die orthodox-reformierten niederländischen Stadtväter die Verbreitung besagter Werke im Ausland beurteilen:

En nostra Turba. Veritatis semina,  
Stoae haud probata, si quis ausit spargere  
65 Alieno in agro, sive sit Germanicus,  
Seu Gallus, aut Britannus atque Cimbricus,  
Aliusve Patrum nescius Fatalium,  
Est hoc piaculare crimen ac scelus,  
Dignum numellâ aheneoque carcere,  
70 Et quicquid ultra zelus acer suggeret,  
Nec iura curans Gentium, nec limites.

Sieh da, unsere Menge. Wenn jemand gewagt haben sollte, die Samen der Wahrheit,  
die der Stoa nicht angenehm sind, auf fremdem Boden  
65 zu verbreiten – sei es deutscher,  
französischer, britischer oder kimbrischer  
oder ein anderer [Boden], der die fatalen Stadtväter nicht kennt –,  
ist das ein sühnenswertes Vergehen und Verbrechen,  
des Halseisens und des unbezwingbaren Kerkers würdig  
70 und was auch immer der scharfe Eifer darüber hinaus anrät,

526 Zum Inhalt dieser Schrift vgl. A II 1.

527 V. 61 f.: *Quisquis supremo se anteponit Numini, / Humana facilè rumpet audax vincula.* („Wer auch immer sich dreist dem höchsten Gott voranstellt, / sprengt leicht die menschlichen Ketten.“)

der sich weder um die Rechte noch die Grenzen der Völker schert.

Um seine Leser auf emotionaler Ebene vom Fehltritt der stereotyp irrationalen, eifernden (*zelus acer*, V. 70)<sup>528</sup> orthodox-reformierten Obrigkeit zu überzeugen, verwendet Narsius auch hier bildhafte Sprache: Mit Hilfe von Metaphern aus dem Bereich der Landwirtschaft (*semina*, V. 63; *spargere*, V. 64; *agro*, V. 65) veranschaulicht er die Verbreitung der Wahrheit (*Veritatis*, V. 63) und stellt sie als eine Pflanze dar, die nach der erfolgten Aussaat noch weiter wachsen und gedeihen muss, bis sie sich voll entfaltet. Worin die Wahrheit in theologisch-dogmatischer Hinsicht konkret besteht, erfährt der Leser nicht explizit, doch der Dichter kennzeichnet sie über die antikisierende Anspielung *Stoae haud probata* (V. 64) als nicht-orthodox-reformiert. Damit weist er auf die einleitende Charakterisierung der orthodoxen Reformierten zurück, die „der Wahrheit unkundig“ (*veritatis inscia*, V. 12) seien und stur an ihrer Prädestinationslehre festhielten<sup>529</sup>. Die Strategie der Berufung auf einen absoluten moralischen Wert, der aufgrund seiner allgemeinen Anerkennung unangreifbar ist, untergräbt die Integrität derjenigen, die die Verbreitung der Wahrheit verhindern wollen.<sup>530</sup> Dass diese außerhalb des niederländischen Einflussgebietes stattgefunden hat, betonen der klare Hinweis *Alieno in agro* (V. 65) sowie die *enumeratio* ausländischer Territorien (*Germanicus*, V. 65; *Gallus, Britannus, Cimbricus*, V. 66). Die verallgemeinernde, hyperbolische Formulierung *Aliusve Patrum nescius Fatalium*<sup>531</sup> (V. 67) vervollständigt die Suggestion, dass die Verbreitung remonstrantischer Schriften in buchstäblich jedem anderen reformierten Territorium erlaubt wäre und nur in den Niederlanden an der dogmatischen Verblendung der Stadtväter scheitert. Wenngleich ein solches Vorgehen wohl zumindest auf der britischen Insel ebenfalls Probleme verursacht hätte<sup>532</sup>, beruft sich der Dichter hier auf das Argument der Mehrheitsmeinung, um die Einstellung der einheimischen Regierung abzuwerten. Eine Tat außerhalb der eigenen Grenzen also als schweres, sündhaftes Verbrechen (*piaculare crimen ac scelus*, V. 68)<sup>533</sup> zu

---

528 Erneut erweist sich also der Eifer (*zelus*) als Merkmal der orthodoxen Reformierten; vgl. dazu B I 1 II, B I 3 II (Abs. I 1) und B II 1e II.

529 Siehe dazu unten Abs. II 2.2.2.

530 Diese Strategie verfolgt Narsius in der anti-jesuitischen Briefelegie *Ad Patrem Crispinum*; vgl. B II 2a II, Abs. II 1.

531 Die Periphrase *Patres Fatales* spielt auf die Bezeichnung *Fatales homines* im *Apologeticus* an; vgl. *Apol.* C 3 r, 542 f.

532 James I. (reg. 1567–1625), König von Schottland und England, stand klar aufseiten der orthodox-reformierten Contraremonstranten. Dies geht beispielsweise aus der Korrespondenz des englischen Gelehrter Matthew Slade (1569–1628) mit dem führenden Contraremonstranten Sibbrand Lubbertus (1555–1625) hervor: „When Lubbertus was preparing his work against Grotius, he sent the manuscript to the rector, who (...) also expressed a fundamental criticism. In his view Lubbertus had been too lenient to the Remonstrants, apparently on account of James I (...). Lubbertus still seemed to be in doubt. Slade, however, managed to convince the professor that a fiercer attack on the Remonstrants would give the king nothing but pleasure.“ (Willem Nijenhuis (Hrsg.): *Matthew Slade 1569–1628. Letters to the English Ambassador*, Leiden 1986, 16.)

533 Das Adjektiv bezeichnet etwas, das gesühnt werden muss, weil es das göttliche Recht (*fas*) verletzt hat, also – im christlichen Sinne – eine Sünde ist; vgl. *TLL* „piacularis“ 2a, 10.1.2068.19-35.

verurteilen und hart zu bestrafen (*Dignum numellâ aheneoque carcere*, V. 69)<sup>534</sup>, steht der niederländischen Obrigkeit demnach keineswegs zu. Dass ihre Übergriffe auf die Rechte anderer Völker (*Nec iura curans Gentium, nec limites*, V. 71) die diplomatischen Beziehungen gefährden, unterstützt das mehrdeutige Attribut *fatalis* (*Patrum Fatalium*): Es spielt nicht nur auf ihre Zugehörigkeit zur Orthodoxie an<sup>535</sup>, sondern illustriert ebenso den unheilvollen, verderbenbringenden Charakter<sup>536</sup> dieser Politiker. Hier deuten sich das erste Mal Narsius' Kenntnisse rund um das Naturrecht an, als dessen Teil das Völkerrecht in der Frühen Neuzeit noch betrachtet wurde.<sup>537</sup> Hugo Grotius' diesbezügliche Ausarbeitungen waren Konsens unter den Remonstranten<sup>538</sup>, woraus auch ersichtlich wird, dass die Anhänger dieser Glaubensrichtung sich an der Diskussion über das Recht beteiligten.

Während Narsius im *Apologeticus* ausführlicher auf die negativen Konsequenzen eingeht, die eine Verletzung des Völkerrechts mit sich bringen kann<sup>539</sup>, dient ihm die Kritik im vorliegenden Gedicht vor allem als Überleitung zu seinem eigenen Gerichtsfall. So greift er den Aspekt der Grenzverletzung gleich im Anschluss auf, um die Durchsuchung seines Hauses durch die orthodoxen Reformierten zu kritisieren (V. 73): *Invasit aedes sacra turba non suas: / ...*<sup>540</sup> Das militärisch konnotierte Prädikat *Invasit* (V. 73) veranschaulicht die Gewalt<sup>541</sup>, die im Zusammenhang mit der Hausdurchsuchung steht, während die sarkastische Umschreibung *sacra turba* (V. 73) auf die blasphemische orthodox-reformierte Vergöttlichung anspielt<sup>542</sup>. So suggeriert der Dichter, es habe sich um einen widerrechtlichen, gewaltsamen Eingriff in seine Privatsphäre

534 Das eher ungebräuchliche Vokabular stellt das überzogene Strafmaß auffällig heraus: Die recht selten verwendete übertragene Bedeutung des Adjektivs *aheneus* gebrauchen beispielsweise auch Ovid und Horaz zur Beschreibung von Gebäudeteilen; vgl. *TLL* „ahenus“ 3a, 1.1445.58-65. Der Begriff *numella* erscheint hauptsächlich in Plautus' *Asinaria* (3, 2, 5), ansonsten – in der antiken Literatur – nur noch in Columellas (gest. ca. 70 n.Chr.) Werk *De re rustica* (vgl. *OLD* „numella“, 1224). Gerade dieses plautinische, der Komödie entstammende Wort gibt den absurden Aktionismus der orthodox-reformierten Obrigkeit vollends der Lächerlichkeit preis.

535 Vgl. *TLL* „fatalis“ *init.*, 6.1.332.38 f. – Siehe dazu auch unten II 2.2.2.

536 Vgl. *TLL* „fatalis“ I B, 6.1.333.83-334.40.

537 Vgl. Merio Scattola: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des 'ius naturae' im 16. Jahrhundert*, Tübingen 1999, 210.

538 Vgl. Sutter 2012, 28. – Die gesamteuropäische Akzeptanz seiner Werke *Mare Liberum* (1609) sowie *De Iure Belli ac Pacis* (1625) erreichte Grotius dadurch, dass er sich hauptsächlich auf die Aussagen antiker Gelehrter bezog, sich also im überkonfessionellen Rahmen der Gelehrtenwelt bewegte. Die Parallelen zur Rechtslehre des spanischen Katholiken Francisco Suárez (1548–1617) traten auf diese Weise in den Hintergrund; vgl. Dominik Recknagel: *Einheit des Denkens trotz konfessioneller Spaltung. Parallelen zwischen den Rechtslehren von Francisco Suárez und Hugo Grotius*, Frankfurt a.M. 2010, 3. Scattola hebt dagegen hervor, dass Grotius lediglich am Ende einer langen Entwicklung verschiedener Wissenschaftstraditionen stand, die weniger von Individuen als von den jeweiligen wissenschaftlichen Systemen vorgebracht wurde; vgl. ders., 7 und 207-17.

539 Vgl. *Apol.* C v f., 470-94. – Auch über die Unterdrückung der Schriften durch die Synodalen äußert er sich dort in größerem Umfang; vgl. ders. C r f., 428-70.

540 „Die heilige Menge fiel in ein Haus ein, das nicht ihres war: / ...“

541 Häufig wird *invado* im Zusammenhang mit Feldherren gebraucht, manchmal auch mit Räubern; vgl. *TLL* „invado“ I A 1a, 7.2..109.5-110.41.

542 Siehe dazu ausführlich Abs. II 2.

gehandelt, in dessen Folge alle beliebigen Schriften konfisziert wurden, die die Eindringlinge entdecken konnten<sup>543</sup>.

Was nun die verbotene Verbreitung remonstrantischer Werke betrifft, so hätten sie den Stadtvätern keinen Vorwand liefern können, ihn zu verurteilen.<sup>544</sup> Auch bezüglich der Verbreitung der Schriften im Ausland seien sie zur Einsicht gekommen (V. 109 ff.): *Nihil peractum jure quod non Gentium / Sit fas et aequum; Seminatio licet / Haec veritatis libera haud arrideat.*<sup>545</sup> Mit der Landwirtschaftsmetapher (*Seminatio*, V. 110), der Berufung auf eine inhaltlich nicht näher entfaltete, von den orthodoxen Reformierten missbilligte Wahrheit (*veritatis*, V. 111; *licet / haud arrideat*, V. 110 f.) sowie dem Verweis auf das Völkerrecht (*jure Gentium*, V. 109) nimmt Narsius alle Strategien der Vorbereitung wieder auf. Über den Grund für diese Entscheidung spekuliert er nur, den Stadtvätern sei es vielleicht unangenehm, das Völkerrecht derart offen zu verletzen (vgl. V. 112 f.)<sup>546</sup>, ohne selbst sachliche Argumente anzubringen.

Dass der Dichter den Vorwurf, der ihm letztlich nicht weiter zur Last gelegt wurde, dennoch eigens anführt und exakt vorbereitet, hat vermutlich dramaturgische Gründe: Die Einsicht der Stadtväter enttäuscht hier zunächst die Erwartungen des Lesers, Narsius könnte aufgrund dieser Tat verurteilt werden. Nach Abschluss dieses Handlungsstrangs ist der weitere Verlauf der Handlung nun für einen kurzen Augenblick ungewiss, sodass Spannung erzeugt wird, was sein weiteres Schicksal betrifft. Dabei lässt aber die konsequent negative Charakterisierung der orthodox-reformierten Obrigkeit eine für Narsius ungünstige Fortsetzung erwarten.

## 2.2. Nachträgliche Schuldsuche

Nachdem sich der Vorwurf der unerlaubten Bücherverbreitung also als unhaltbar erweisen hat, nimmt Narsius zu den anderen gegen ihn erhobenen Vorwürfen Stellung. Um bereits im Vorhinein klarzustellen, dass auch sie Ausdruck der böartigen orthodox-reformierten Neigung zur Willkür sind, entfaltet er ausführlich den stereotypen Charakterzug der anmaßenden Selbstüberschätzung. Von großer Bedeutung ist dabei auch die rein religiöse beziehungsweise theologisch-dogmatische Komponente der orthodox-reformierten Hybris.

---

543 V. 73-76: *Arcana, apertis omnium repagulis, / Scrutata, rapuit quidquid obviam dedit / Aut docta Pallas, aut sacer Phoebi chorus, / Et scripta quae domesticos tangunt Lares: / ...* („Nachdem alle Riegel geöffnet worden waren, wurde alles Geheime durchsucht, und sie raubte alles, was ihr / die gelehrte Pallas oder der heilige Chor des Phoebus entgegenhielt, / und die Schriften, die einheimische Angelegenheiten betrafen: / ...“)

544 V. 107 f.: *Vidêre Patres, scripta, quae raptu tenent, / Probare mentis innocentiam meae: / ...* („Die Stadtväter sahen, dass die Schriften, die sie durch den Raub erhielten, / die Unschuld meiner Gesinnung bewiesen: / ...“)

545 „Dass nichts durchgeführt wurde, was nach dem Völkerrecht nicht / recht und billig wäre; mag diese freie Aussaat / der Wahrheit [ihnen] auch nicht zugesagt haben.“

546 *Pudet fateri forsitan, atque Gentium / Violare jura apertè atque absque tegmine.* („Vielleicht schämt man sich, es zuzugeben und der Völker / Rechte offen und ohne Deckung zu verletzen.“)

### 2.2.1. Blasphemische Vergöttlichung: Sarkasmus und syntaktische Abbildung des Inhalts

Nachdem der Dichter die Rechtswillkür der orthodoxen Reformierten im Zusammenhang mit juristischen Verfahren geschildert hat<sup>547</sup>, stellt er lapidar fest (V. 51 f.): *Frustra est reniti velle. Sic visum Diis.*<sup>548</sup> Hier adaptiert er die äquivalente Formulierung *Sic visum Superis* aus Ovids Metamorphosen: Wie Deukalion und Pyrrha den Beschluss der Götter akzeptieren müssen, dass sie als einzige Überlebende der großen Sintflut zur Einsamkeit verdammt sind<sup>549</sup>, können die niederländischen Untertanen nichts gegen die Anordnungen der orthodox-reformierten Obrigkeit ausrichten. Mit bitterem Sarkasmus setzt Narsius die Stadtväter also mit den Göttern in Ovids Epos gleich. Zugleich wendet er erstmals die Strategie der syntaktischen Abbildung des Inhaltes an: Die lapidare Ellipse veranschaulicht die mangelhafte inhaltliche Begründung der willkürlichen juristischen Beschlüsse, die allein auf dem Gutdünken der göttergleichen Entscheidungsträger basieren und deshalb nicht nachvollziehbar sind. Die auffällige Knappheit der beiden Sätze unterstützt außerdem den Eindruck, dass keinerlei sachliche Diskussionen über ein Urteil möglich sind, weil die Entscheidung bereits gefallen ist. Dass die orthodox-reformierten Stadtväter sich auch selbst blasphemisch als Götter betrachten, geht aus einer weiteren Bemerkung hervor. Nachdem der Dichter Christus zur Beurteilung dieses anmaßenden Vorgehens aufgerufen und dabei auf dessen Funktion als Richter der Welt verwiesen hat (vgl. V. 53-58)<sup>550</sup>, kritisiert er die Härte der orthodox-reformierten Gerichtsurteile (V. 59 f.): *Non hoc rigoris Reproba turba sentiet, / Quo nos gubernant Patriae sancti Patres.*<sup>551</sup> Zwar versteht sich Christus dem Evangelium gemäß hauptsächlich als Retter<sup>552</sup>, doch gleichzeitig lässt er keinen Zweifel daran, dass über die Ungläubigen gerichtet wird<sup>553</sup>. Auf diese verweist hier ganz allgemein die Umschreibung *Reproba turba* (V. 59).<sup>554</sup> Die

547 Siehe dazu unten Abs. III 1.

548 „Sich widersetzen zu wollen, ist vergebens. So beschlossen die Götter.“

549 Ov. *Met.* I, 365 ff.: *Nunc genus in nobis restat mortale duobus. / Sic visum superis: hominumque exempla manemus.* / *Dixerat, et flebant.* (...).

550 *Quod Iuris Immortalis an sibi arroget, / Tu, Rex Iesu, effare de sinu Patris, / Qui te futurum iudicem mundi asseris / Ex lege latâ foederis tui novi, / Quae sonuit ore clara jam pridem tuo, / Et orbe toto publicata caelitus.* („Ob sie [sc. die reformierte Menge] sich etwas vom unsterblichen Recht anmaßt, / bestimme Du, König Jesus, vom Schoß Deines Vaters aus, / der Du geltend machst, der Richter der Welt zu werden / nach dem geltenden Gesetz Deines neuen Bundes, / das schon früher deutlich aus Deinem Munde tönte / und vom Himmel aus auf der ganzen Welt öffentlich bekannt gemacht wurde.“) – Joh 5, 22-29 zufolge übt Jesus seine Rolle als Richter exakt nach dem Willen Gottes aus.. Auf diese Rolle verweisen beispielsweise auch Mt 25, 31-46, Apg 10, 42, und 17, 31 sowie 2 Kor 5, 10. Der neue Bund Gottes mit den Menschen tritt Mk 14, 24 beziehungsweise Hebr. 13, 20 zufolge durch das vergossene Blut seines Sohnes in Kraft. Im Gegensatz zum alten Bund führt er zum Leben; vgl. 2 Kor 3, 6.

551 „Die verworfene Menge wird nicht das an Härte fühlen, / womit die heiligen Väter des Vaterlandes uns regieren.“

552 Vgl. Joh 3, 12, 37-50 und 17.

553 So versichert er in Joh 3, 18: *qui credit in eum non iudicatur qui autem non credit iam iudicatus est quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei.* Vgl. dazu auch Mt 25, 31-46, Joh 5, 28 f. sowie 12, 47 f. – Ebenso bestätigt Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther, dass vor dem Gericht Christi jeder bekomme, was er verdiene (2 Kor 5, 10): *omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unusquisque propria corporis prout gessit sive bonum sive malum.*

554 Das religiös konnotierte Attribut *reproba* verdeutlicht, dass die Personengruppe verworfen, d.h. zur ewigen Verdammnis verurteilt ist; vgl. *MLL* „reprobatio 2“ und „reprobus 2“, 910.

Pointe des Vergleichs liegt darin, dass die göttliche Strafe der ewigen Verdammnis keineswegs an die Härte der niederländischen Stadtväter (*Patriae Patres*, V. 60) heranreichen wird (*Non hoc rigoris sentiet*, V. 59), die diese im Umgang mit der Bevölkerung an den Tag legen. Erneut betont die sarkastische Bezeichnung *sancti Patres* (V. 60) die anmaßende Selbstüberschätzung der gottgleichen Politiker und verschärft die Kritik an deren juristischer und politischer Hybris.

Eine Verbindung des *Sancti-Patres*-Motivs mit der Strategie der syntaktischen Abbildung findet sich beispielsweise in der Beschreibung der Schikanen, die Narsius während der Untersuchungshaft erlebt (V. 90 ff.): *Post ista ducor ampliora in atria, / Iterumque ducor unde ductus sum prius, / Vt varia mens est saepe terrenis Diis.*<sup>555</sup> Hier fällt nicht nur die häufige Verwendung passiver Verbalhandlungen auf (*ducor*, V. 90; 91; *ductus sum*, V. 91), die den Dichter als machtloses Opfer kennzeichnen, sondern ebenso die Wiederholung desselben Verbuns (*duco*).<sup>556</sup> Sie bildet den ermüdenden, fruchtlosen, eintönigen Stumpsinn der Aktion ab, die die vergöttlichten Rotterdamer Stadtväter (*terrenis Diis*, V. 91) in ihrer Hybris durchführen lassen.<sup>557</sup> Umso ironischer wirkt die Bemerkung, diese Eintönigkeit sei Ausdruck eines wechselhaften Gemüts (*varia mens*, V. 92), sodass die orthodox-reformierte Obrigkeit und ihr Machtmissbrauch der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Das Motiv der blasphemischen Vergöttlichung dient demnach dazu, die Autorität der Narsius'schen Prozessgegner durch Sarkasmus zu unterminieren.

### 2.2.2. *Auctor peccati*: Antikisierung und Anspielung

Im Zusammenhang mit der orthodox-reformierten Selbstüberschätzung steht die Unterstellung, sie wären Anhänger einer gefährlichen Irrlehre. Zu diesem Zweck formuliert Narsius die remonstrantische Sorge über die Auswirkungen des orthodox-reformierten Prädestinationsdogmas auf das Gottesverständnis (V. 29 ff.): *(...) cura quos tangit pia, / Ne quis profanè Numini impingat tuo / Injusta, dira, saeva cum Zenoniis; / ...*<sup>558</sup> Das Adverb *profanè* (V. 30) beurteilt das Prädikat *impingat* (V. 30), das seinerseits den gewaltsamen Akt des Aufdrängens beschreibt<sup>559</sup>, als gottlosen

555 „Danach wurde ich in weitläufigere Hallen geführt, / und wiederum wurde ich dorthin geführt, wohin ich vorher geführt worden war, / weil irdische Götter oft einen abwechslungsreichen Geist haben.“

556 Ein weiteres Beispiel dafür, wie Narsius mit Hilfe dieser Technik seinen Opferstatus hervorhebt, findet sich in V. 80b ff., wo ausschließlich passive Prädikate der ersten Person Singular verwendet werden: *Raptus ad Sanctos Patres, / Non audior, statimque damnas carceris / Denuncior, ducorque.* (...) („Zu den heiligen Stadtvätern gezerzt, / wurde ich nicht angehört, mir wurde sofort die Kerkerstrafe / bestimmt, und ich wurde abgeführt. (...).“

557 Dies gilt ebenso für die Darstellung des fruchtlosen, ermüdenden Verhörs (V. 137 ff.): *Quaesita tantum multa sunt, sed quaesita sunt, / Vt semper error quaeritat, metuens sibi, / Quem firmat amens impetus, non aequitas.* („Es wurde nur vieles gefragt, aber es wurde so gefragt, / wie der Irrtum immer fragt, weil er um sich selbst fürchtet, / den wahnsinniger Drang, nicht Billigkeit bestärkt.“)

558 („(...) die [sc. die Remonstranten] die fromme Sorge berührt, / dass jemand Deiner göttlichen Macht frevlerisch / gemeinsam mit den Zenonisten Ungerechtes, Grausiges, Wütendes aufdrängt.“) – Der Kontext (vgl. V. 26-33a) beschreibt die Verfolgung der frommen Remonstranten durch die orthodoxen Reformierten; siehe dazu unten Abs. II 2.4.

559 Vgl. *TLL*. „1. impingo“ I B 2, 7.1.618.13-44.



Frevel. Was der göttlichen Macht Christi (*Numini tuo*, V. 30) gegen dessen Willen aufgedrängt wird, ist ungerecht (*Injusta*, V. 31), grauenhaft (*dira*, V. 31) sowie heftig wütend (*saevus*, V. 31) und entspricht damit genau den stereotypen Eigenschaften der orthodox-reformierten *gens*<sup>560</sup>. Diese umschreibt Narsius erneut antikisierend als Anhänger der Stoa (*Zenoniis*, V. 31)<sup>561</sup>, wobei auch der nicht christlich-antike Begriff *numen* die Kritik aus ihrem aktuellen Kontext herauslöst. Die orthodox-reformierte Prädestinationslehre vermittelt also seiner Ansicht nach das Bild eines grausamen Gottes, was seinem eigentlichen Wesen aber widerspricht.<sup>562</sup> Hinter diesem Vorwurf steht der bereits im 16. Jahrhundert konfessionsübergreifend diskutierte Gedanke, dass Gott letztlich zum Urheber der Sünde (*auctor peccati*) in all ihren konkreten Erscheinungsformen würde, wenn man von einem *decretum absolutum* hinsichtlich seiner Erwählung oder Verdammung bestimmter Menschen ausgehe.<sup>563</sup> Dabei handelte es sich auch um eine zentrale Frage der Dordrechter Synode.<sup>564</sup> Falls sich die orthodox-reformierte Prädestinationslehre also durchsetzen sollte – so die typisch remonstrantische Befürchtung, – zöge dies gravierende Konsequenzen für das Verständnis von der Güte und Gerechtigkeit Gottes und der Wirkung des Todes Christi nach sich. Die Remonstranten argumentierten diesbezüglich, dass Christus nach eigener Aussage für alle Menschen gestorben sei und dass man daran kaum mehr glauben könne, wenn die durch den Tod erwirkte Sühne nur einer vorherbestimmten Gruppe von Einzelpersonen zugute komme.<sup>565</sup> Narsius deutet diese heikle binnenkonfessionelle Problematik allerdings nur an, ohne sie inhaltlich zu entfalten oder gar sachlich zu argumentieren, weshalb das hier skizzierte Gottesverständnis nicht der Wahrheit entspricht. Auch die allgemeine Kategorie des wahren oder falschen Glaubens ist erneut Bestandteil der inhaltlichen Unverbindlichkeit.

---

560 Siehe dazu oben Abs. I 2.

561 Ähnlich verfährt Narsius, wenn er die orthodoxen Reformierten als *Proles Genevae, ferrei Fati tenax* (V. 14) umschreibt: Hier schafft der Kerngedanke des starren, unveränderlichen Schicksals (*ferrei Fati*) die Verbindung zur Stoa, wobei das Attribut *ferreus* ebenso Assoziationen mit dem eisernen Zeitalter schafft, wie Ovid es in den Metamorphosen schildert (vgl. *Met.* I, 127b-50). Das Dogma rückt damit in die Nähe dieses schlechtesten, von Betrug, Gewalt und Verrat regierten Zeitalters und wird so im Schutz der Antikisierungsstrategie implizit als Bestandteil desselben diskreditiert. Zur Gleichsetzung von orthodoxen Reformierten und Stoikern vgl. grundlegend B I 1 II.

562 Zur Wiederaufnahme des Motivs im apologetischen Gedichtteil s.o. Abs. II 1a und II 2a.

563 Eine Übersicht über die Positionen der verschiedenen Konfessionen bietet den Kap. 7.3. „The Debate On the Cause of Sin. Is God auctor peccati?“ in: den Boer 2010, 294-324 (bes. ab 299).

564 Bereits in deren Vorfeld war sie von Arminius und seinem Kontrahenten Gomarus eifrig erörtert worden. Gomarus verneinte Gottes Urheberschaft der Sünde zwar, doch begründete seine Feststellung nicht, sodass Arminius in seiner Antwort auf Gomarus' Thesen vielmehr zu der persönlichen Überzeugung kam, dass genau dieser Schluss aus der orthodox-reformierten Lehre zu ziehen sei; vgl. van Asselt 2016, 218-21 und den Boer 2010, 323 f. – Die Gefahr einer solchen Interpretation der Dordrechter Canones erkannte auch der Sedaner Theologieprofessor Daniel Tilenus in seinem kritischen Canones-Kommentar: *Cavendum, ne cum Puritanis quibusdam Deum faciamus auttorem peccati*. Das Zitat findet sich in: Kretzer 1975, 125 (Anm. 97). – Zu Tilenus vgl. Anm. 66.

565 Der Vorwurf, die orthodox-reformierte Lehre wirke demoralisierend auf die Gläubigen, war unter den Remonstranten weit verbreitet: „In the eyes of the Remonstrants, their "Calvinist" opponents were schismatics and evil spirits whose doctrines made God into a tyrant and bred desperation and immorality among ordinary believers.“ (Benedict 2002, 309.)

### 2.2.3. Die Suche nach Schuld: stringente Gedankenführung, Anspielung und Ironie

Auf der Basis dieser beiden Aspekte beurteilt Narsius also das weitere Vorgehen der Rotterdamer Stadtväter in seinem Fall. Deren Einsicht führt nämlich mitnichten dazu, dass sie ihn freilassen würden (V. 114 f.): *Hinc alia culpa quaeritur, scelus novum, / Postquam immerenti adjudicatus carcer est* (V. 114 f.)<sup>566</sup>. Diese Aussage erfüllt eine Scharnierfunktion: Sie parallelisiert den konkreten Fall des Dichters mit einer theologisch-dogmatischen Abstraktion des Verhältnisses von Verurteilung und Schuld (vgl. V. 116-19), welche wiederum den Vergleichspunkt für das Verhalten der Stadtväter darstellt (vgl. V. 120-24). Der theologisch-dogmatische Transfer steht also argumentativ betrachtet ganz pragmatisch im Dienst des Vergleichs. Die zwei Scharnierversen enthalten drei Aspekte der Ungerechtigkeit, die für die Abstraktion von großer Bedeutung sind: Erstens verdeutlicht die Vorzeitigkeit des Temporalsatzes (*Postquam*, V. 115), dass die Verurteilung (*adjudicatus est*, V. 115) der Schuld vorausgeht, die Schuld also erst im Nachhinein gesucht wird, um das bereits geschehene Unrecht zu rechtfertigen. Zweitens stellt der absolute Begriff *immerenti* (V. 115) klar die vollkommene moralische Integrität des Verurteilten heraus.<sup>567</sup> Drittens impliziert der Akt des Suchens nach einem starken moralischen Vergehen (*quaeritur scelus novum*, V. 114)<sup>568</sup>, dass eine offensichtliche, objektive Schuld nicht vorhanden ist und damit kein nachvollziehbarer Grund für eine gerechte Verurteilung vorliegt, sodass dem Suchenden böse Absichten unterstellt werden können. Der Leser wird daher zustimmen, dass ein solches *Procedere* in wirklich jedem Fall, der diesem Muster folgt, eine böswillige Ungerechtigkeit darstellt und damit immer inakzeptabel ist. Dieser Konsens zwischen Dichter und Rezipient ist deshalb so wichtig, weil er die argumentative Grundlage für das folgende Beispiel auf theologischer Ebene bildet, den Rezipienten also von der Richtigkeit der im abstrakten theologischen Transfer getroffenen Aussagen überzeugen soll:

[116]                    Vt aeviterno fingitur Parens tuus  
                          Tot innocentes destinasse carceri,  
                          Quaesisse culpam postmodum, quo, scilicet,  
                          Iustè exsequatur quod potenter sanxerat.

[116]                    [So,] wie erlogen wird, dass Dein Vater zum ewigen

566 „Daher wird eine andere Schuld gesucht, ein neues Verbrechen, / nachdem dem, der es nicht verdient, der Kerker zugesprochen worden ist.“

567 Diese Selbstdarstellung des Dichters entspricht dem Motiv der stereotypen remonstrantischen Unschuld; s.o. Abs. I 1.

568 OLD „*scelus*“ *init.*, 1640: *a wicked, heinous, or impious action; a crime, sin, enormity, wickedness* (the strongest general term for a morally bad act or quality; (...) cf. *nefas*).“

Kerker so viele Unschuldige bestimmt und  
dass er späterhin eine Schuld gesucht habe, damit er, natürlich,  
gerechterweise ausführt, was er mächtig unwiderruflich bekräftigt hatte.

Narsius bezieht sich hier auf das orthodox-reformierte, supralapsaristische Verständnis der Prädestination.<sup>569</sup> Angesichts des heiklen religiösen Inhalts kommt wie üblich die Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit zum Einsatz: So beschreibt das mehrdeutige Prädikat  *fingitur*  (V. 116) zunächst auf neutrale Weise den Akt der menschlichen Interpretation.<sup>570</sup> Zugleich kann es aber auch so verstanden werden, dass diese Interpretation nicht der Wahrheit entspricht.<sup>571</sup> Um die theologisch-dogmatische Kritik an der orthodox-reformierten Prädestinationslehre in ihrer Wirkung abzuschwächen, verwendet der Dichter die Anonymitätsstrategie gemäß außerdem das unpersönliche Passiv, anstatt die Anhänger des Dogmas klar zu benennen. Die inhaltlichen Verbindungen zur allgemeinen vorangegangenen Aussage schaffen der Verweis auf die Unschuld der Verurteilten ( *immerenti* , V. 115;  *innocentes* , V. 117), die Verurteilung zum Kerker ( *adjudicatus carcer* , V. 115;  *destinasse carceri* , V. 117) und die nachträgliche Suche nach einer Schuld ( *culpa quaeritur* , /  *Postquam* , V. 114 f.;  *Quaesisse culpam postmodum* , V. 118). Dadurch wirkt die Gedankenführung eng, stringent und gut nachvollziehbar. Es fällt auf, dass die Ungerechtigkeit im theologischen Transfer zusätzlich dadurch gesteigert wird, dass der Dichter die ewige Dauer der Inhaftierung ( *aeviterno / carceri* , V. 116 f.) explizit hervorhebt und deutlich darauf hinweist, dass die Verurteilung im Vorhinein schon seit sehr langer Zeit unveränderlich<sup>572</sup> feststeht ( *destinasse; sanxerat* , V. 119).<sup>573</sup> So wird klar, dass zunächst der Beschluss als Ausdruck reiner Macht beziehungsweise Willkür ( *potenter* , V. 119) getroffen und erst im Nachhinein eine Rechtfertigung für dessen Umsetzung gesucht wurde ( *quo / Iustè exsequatur* , V. 118 f.). Die ironische Rechtmäßigkeit dieses ungerechten Vorgehens betont zusätzlich die Parenthese  *scilicet*  (V. 118).<sup>574</sup>: Dies ist eine weitere Verstärkung der Ironie, die sich inhaltlich ohnehin daraus ergibt, auf Grundlage einer Lüge ( *fingitur* ) gerecht handeln zu wollen. Was die theologisch-dogmatische Kritik betrifft, greift Narsius hier also den Vorwurf wieder auf, die orthodox-reformierte Prädestinationslehre

---

569 Vgl. dazu A II 1.

570  *Fingo*  bezeichnet – ohne negative oder positive Konnotation – in vielerlei Hinsicht die Formung und Gestaltung von Materialien oder auch immateriellen Dingen wie Gebräuchen oder Sprache, wie sie Dichter und Rhetoriker vornehmen; vgl.  *TLL „fingo“*  I A und B, 6.1.770.64-774.44 sowie  *ibid.*  zum passiven Partizip  *fictus*  I, 6.1.778.65-779.15.

571 Vgl.  *ders.*  II B, 6.1.776.50-778.4.

572 Das Verb  *sancio*  bezeichnet einen Beschluss, der aufgrund einer dabei durchgeführten heiligen Handlung unverbrüchlich bleibt; vgl.  *OLD „sancio“*   *init.*  und I A-E, 1625.

573 Narsius wählt explizit das Plusquamperfekt, obwohl keines der übrigen Prädikate ( *fingitur* ,  *exsequatur* ) eine Vorzeitigkeit ausdrückt, die die Verwendung dieses Tempus erfordern würde. Dadurch wird betont, dass der bereits erfolgte Akt des Beschließens in sehr weiter zeitlicher Ferne liegt.

574 Vgl.  *OLD „scilicet“*  I B, 1642.

vermittele fälschlicherweise das Bild eines grausamen, ungerechten Gottes, der zum Urheber der Sünde werde (s.o.). Doch erneut bleibt das *Auctor-peccati*-Motiv aufgrund seiner religiösen Brisanz nur unverbindlich implizit: Den Vorwurf explizit auszusprechen, wäre unmissverständlich offene Polemik.

Bereits dieser erste stringent vorgetragene Vergleich offenbart, wie sehr sich die Vorgehensweise des orthodox-reformierten Gottes und der Rotterdamer Stadtväter nach Auffassung des Dichters gleichen. Die sarkastische Pointe bildet aber der zweite, unmittelbar angeschlossene Vergleich (V. 120 ff.): *Potentiores hoc tamen nostri Patres, / Quod exsequendo placita, nullo examine, / Nedum repertâ labe, captivant bonos.*<sup>575</sup> Die Stadtväter (*nostri Patres*, V. 120) verfügen über noch mehr Macht als Gott (*Potentiores hoc*, V. 120), um willkürlich ihre Beschlüsse durchzusetzen (*exsequendo placita*, V. 121), weil sie im Gegensatz zu ihm nicht einmal einen Makel wie den Sündenfall erfinden müssen (*Nedum repertâ labe*, V. 122)<sup>576</sup>, um moralisch integre Menschen mit Gefangenschaft zu bestrafen (*captivant bonos*, V. 122). Das Prädikat *captivant* spielt dabei auf den Gedichttitel und zugleich auf Narsius' aktuelle Situation an, sodass er sich selbst implizit auch zu den unschuldig verurteilten guten Menschen zählt. Neben dem Verweis auf die Macht und die gesuchte, aber nicht gefundene Schuld verknüpft außerdem das wiederholte Verbum *exsequor* (*exsequatur*, V. 119; *exsequendo*, V. 121) diese Aussage eng mit den vorangegangenen Gedanken. Der Dichter schließt die harsche Kritik am anmaßenden Fehlverhalten der Stadtväter mit zwei weiteren sarkastischen Bemerkungen ab (V. 123 f.): *Sic itur ad superna! Sic Fatalium / Aequatur, imò vincitur factis Deus.*<sup>577</sup> Eine ironische Anspielung auf Vergils *Aeneis* (*Sic itur ad superna!*, V. 123)<sup>578</sup> und auf die antike Stoa (*Fatalium*, V. 123) bewirken der Antikisierungsstrategie gemäß die abschwächende Entaktualisierung der Kritik. Zugleich greift Narsius durch die Abwandlung des Zitats erneut in einem sarkastischen Kontext das Motiv der blasphemischen Vergöttlichung auf<sup>579</sup>,

---

575 „Mächtiger als er sind trotzdem unsere Stadtväter, / weil sie – indem sie ihre Beschlüsse ohne Untersuchung, / ohne überhaupt einen Makel gefunden zu haben ausführen – die Guten gefangen nehmen.“

576 Der Begriff *labes* kann im religiösen Kontext den Makel der Häresie bezeichnen; vgl. *TLL* „labes“ II 2aγ, 7.2.772.45-61. Auf Narsius' Fall bezogen, spielt er also auf die (haltlose) Anschuldigung der orthodoxen Reformierten an, der remonstrantische Angeklagte sei ein Häretiker. Von der speziellen theologisch-dogmatischen Bedeutung abgesehen, betont *labes* aber generell den moralischen Makel, den ein Verbrechen mit sich bringt (vgl. ders. II, 7.2.770.6-14). Aufgrund der etymologischen Nähe zur gängigen Bezeichnung *lapsus* – beide leiten sich vom Deponens *labor* ab; vgl. ders. *init.*, 7.2.768.57-60 und ders. „lapsus“ *init.*, 7.2.955.54 – stellt der Begriff zusätzlich eine Verbindung zum Sündenfall her; vgl. dazu ders. I A 2b β, 7.2.957.15-43 und Jörn Kiefer: *Gut und Böse. Die Anfangslektionen der Hebräischen Bibel*, Freiburg i.B. 2018, 216.

577 „So geht man in den Himmel! So wird der Gott / der Fatalen ihren Taten gleichgesetzt, nein, davon besiegt.“

578 Bei Vergil heißt es (*Aen.* IX, 641): *Sic itur ad astra*. – Die ironische Verwendung im vorliegenden Gedicht wird dadurch verstärkt, dass diese Aussage in der *Aeneis* in einem überaus positiven Zusammenhang steht: Im betreffenden Passus lobt Apollo Iulus dafür, den Rutuler Remulus erschossen zu haben, weil er die Trojaner verspottet hatte (vgl. V. 590-644).

579 Um den Einzug der orthodoxen Reformierten in den Himmel – im Sinne ihrer eigenen Vergöttlichung – als Ausdruck ihrer Hybris stärker in den Mittelpunkt stellen zu können, ersetzt Narsius hier die antiken nicht-christlichen *astra* Vergils explizit durch den religiös konnotierten Kollektivbegriff *superna*, denn dieses Adjektiv wird als Attribut Gottes gebraucht; vgl. Thomas Ehlen: „Bilder des Exils – das Exil als Bild. Ästhetik und

das hier durch die Korrektur *Aequatur, imò vincitur Deus* (V. 124) eine zusätzliche Steigerung erfährt. Ziel ist entsprechend wieder, die Stadtväter der Lächerlichkeit preiszugeben. Da sich das syntaktisch mehrdeutige Genitivattribut *Fatalium* – die bewusste Mehrdeutigkeit wird durch das Enjambement erreicht – gleichermaßen auf die Substantive *factis* (V. 124) und *Deus* (V. 124) beziehen kann, kritisiert der Dichter nicht nur die ungerechten Taten der orthodoxen Reformierten (*Fatalium / factis*, V. 123 f.), sondern impliziert außerdem, dass die Anhänger dieser Glaubensrichtung eine eigene, nämlich falsche ‚Version‘ Gottes verehren (*Fatalium / Deus*, V. 123 f.), die sie selbst sogar noch an Schlechtigkeit übertreffen (*vincitur*). Wiederum sorgen das unpersönliche Passiv und die inhaltliche Mehrdeutigkeit für die unangreifbare Unverbindlichkeit der religiösen Kritik.

Diese starke Diskreditierung seiner Prozessgegner erfährt gegen Ende des Gedichtes eine letzte Steigerung zugunsten der christlichen Integrität des Dichters (vgl. V. 185-88). Sein Gottvertrauen ermöglicht es ihm, den Einschüchterungsversuchen des orthodox-reformierten Richters zu widerstehen (V. 185 f.): *Nec ulla me, tuo juvante flamine, / Peccare coget dura Lictoris manus*.<sup>580</sup> Die Sünde (*peccare*, V. 186) bestünde darin, gegen das göttliche Naturrecht zu verstoßen, wie man es vor Gericht frevelhafterweise von ihm verlangt.<sup>581</sup> Seine Entscheidung hat auch eine bedeutende Auswirkung auf die Macht der Obrigkeit (V. 187 f.): *Atque hoc superba gens erit minor suo, / Quem pellere ad peccata mentitur, Deo*.<sup>582</sup> Indem der Dichter das Medium des Vergleichs (*gens minor suo / Deo*, V. 187 f.) sowie zentrale Gedanken – den Zwang zur Sünde (*peccare coget*, V. 186; *pellere ad peccata*, V. 199), die blasphemische Vergöttlichung (*superba gens*, V. 187), die Falschheit der Lehre (*mentitur*, V. 188) und die Idee einer konfessionsspezifischen ‚Gottesversion‘ (*suo / Deo*) – wieder aufnimmt, bindet er diese abschließende sarkastische Pointe stringent an den vorangegangenen Passus zur nachträglichen Schuldsuche an.<sup>583</sup> Sie besteht darin, dass das schwache Justizopfer doch noch über die scheinbar übermächtige unchristliche Obrigkeit triumphieren kann, weil es in das wahre Wesen Christi vertraut.

---

Bewältigung in lyrischen Texten“, in: Andreas Bihrer, Sven Limbeck und Paul G. Schmidt (Hrsgg.): *Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Würzburg 2000, 198. Zwar überwiegt bereits in mittelalterlichen Inschriften die metaphorische Verwendung der Sterne zur Bezeichnung des christlichen Himmels, doch lassen sich auch Beispiele finden, in denen dadurch hauptsächlich die antike Vorstellung vom unvergänglichen, ewigen Ruhm ausgedrückt wird; vgl. Marc von der Höh: *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050–1150)*, Berlin 2006, 324.

580 „Und mit Hilfe Deines Geistes wird keine / harte Liktorenhand mich zum Sündigen zwingen.“

581 Darin zeigen sich die formalen Unzulänglichkeiten der Prozessführung; siehe dazu unten Abs. III 1.

582 „Und darin wird das hochmütige Volk geringer sein als sein / Gott, der – so lügt es – zu Sünden anstiftet.“

583 Diese Technik findet sich auch in den Versen, die der Pointe unmittelbar vorausgehen (V. 182 ff.): *Si poena gravior me manet Fatalium / Sine labe destinata, non culpam tamen / Quaesitam iniqua ostendet exsequutio*. („Wenn eine allzu harte Strafe der Fatalen mich erwartet, / obwohl kein Makel beschlossen ist, wird die ungerechte Vollstreckung die Schuld, / die sie gesucht haben, trotzdem nicht zeigen.“) – Das Vokabular (*Fatalium*, V. 182; *labe, destinata, culpam*, V. 183; *quaesitam, exsequutio*, V. 184) verweist eindeutig auf den Passus V. 116-124 (s.o).

Insgesamt zeigt sich an diesem Argumentationsstrang also, dass der Dichter die theologisch-dogmatische Kritik nicht um ihrer selbst willen einflicht, sondern sie hauptsächlich gebraucht, um die juristische Autorität der Rotterdamer Stadtväter zu untergraben.<sup>584</sup> Ihr Einsatz ist damit in erster Linie pragmatisch auf seine eigene Entlastung ausgelegt, denn so kommen Zweifel auf, dass auch die übrigen, im folgenden behandelten Anklagepunkte nach objektiven Maßstäben berechtigt sein können. Daneben kann das Verhalten der Politiker ihm als Beispiel dafür dienen, dass es zu Willkür und Ungerechtigkeit auf juristischer Ebene führt, wenn die Inhalte der orthodox-reformierten Irrlehre praktisch umgesetzt werden. Mit dieser Spitze führt er dem Leser also zusätzlich die davon ausgehende Gefahr für die gesellschaftliche Stabilität vor Augen.

### 2.3. Beherbergung exilierter Remonstranten: Stereotype und Zugeständnis

Der erste Anklagepunkt, mit dem Narsius aufgrund der nachträglichen Schuldsuche konfrontiert wird, betrifft seinen bestehenden Kontakt zu Glaubensgenossen, nachdem diese bereits exiliert worden waren.<sup>585</sup>

Da die Remonstranten ohnehin seit den Auseinandersetzungen in den Niederlanden als Gefährdung der innenpolitischen Stabilität galten, bemüht sich der Dichter im vorbereitenden Gedichtdrittel, vielmehr das Destabilisierungspotenzial der anmaßenden Orthodox-Reformierten vor Augen zu führen. Dazu schildert er zunächst die Entstehung der Hybris (vgl. V. 16b-22). Während sie einst demütig waren und (im Krieg gegen die römisch-katholischen Spanier) nur für eine freie Religionsausübung kämpften<sup>586</sup>, schlug ihre Gesinnung nach dem Erreichen dieses Zieles vollkommen um (V. 19 f.): *Iam [sc. gnara] robore aucta turgere infandum nimis, / Et servitute liberos durâ premit.*<sup>587</sup> Dass die heute erstarkte Gruppe (*robore aucta*, V. 19) ihre Kraft nicht zum Guten einsetzt, sondern stattdessen ihre eigenen Ziele rücksichtslos durchsetzt, suggeriert zunächst der Infinitiv *turgere* (V. 19), der das gewaltige Anschwellen von Arroganz oder Aggression veranschaulicht<sup>588</sup>. Konsequenz ist die Unterdrückung freier Menschen (*liberos premit*, V. 20), ja sogar deren Versklavung (*servitute durâ*, V. 20). Mit der Unterdrückung der Niederlande gelingt ihnen etwas, das weder die antiken Römer noch die zeitgenössischen Spanier – die ärgsten

584 Im Abschlussgebet formuliert Narsius aber auch seine Befürchtung, dass das Seelenheil der Menschen gefährdet werden könnte, sollten sie der orthodox-reformierten Prädestinationslehre gemäß handeln. Dies geschieht ebenfalls unter Verwendung von Vokabular und Gedanken, die in den hier untersuchten Passus erscheinen; vgl. V. 192-96a.

585 V. 125: *At culpa quaenam? Dicor hospes exulum: / ...* („Aber welche Schuld denn? Ich werde als Quartiergeber von Exulanten bezeichnet: / ...“)

586 V. 16b ff: (...) *Supplices olim manus / Praebere gnara: liberum tantum sibi / Efflagitare Numinis cultum tui; / ...* („(...) Es verstand einst, die demütigen / Hände auszustrecken: für sich nur den freien / Kult Deiner göttlichen Macht inständig zu wünschen; / ...“)

587 „Nun [verstehst sie es], an Kraft erstarkt, allzu unaussprechlich anzuschwellen, / und es unterdrückt freie Menschen mit harter Sklaverei.“

588 Hinter dem Verbum *turgeo* steht die Vorstellung, dass beispielsweise ein Körperteil anschwillt (vgl. OLD „turgeo“ I, 1918). Im übertragenen Sinne wird es daher mit Bezug auf vehemente Emotionen gebraucht (vgl. ders. II A, 1918).

außenpolitischen Gegner dieses Landes – gewagt haben.<sup>589</sup> Sie, die Einheimischen, sind damit die größten Feinde ihres eigenen Volkes. Daraus ergibt sich die Sorge der Remonstranten bezüglich politischer Zügellosigkeit (V. 32 f.): *Neu sanctitatis audeat persuasio / Laxare habenas. (...)*<sup>590</sup> Der bildhafte Ausdruck *Laxare habenas* (V. 33)<sup>591</sup> veranschaulicht die Maßlosigkeit der Regierung. Dass diese wiederum von anmaßender Selbstüberschätzung ausgelöst wird, zeigt der mehrdeutige Begriff *sanctitatis persuasio* (V. 32): Einerseits verweist er darauf, dass die orthodox-reformierten Politiker von ihrer Immunität überzeugt sind und deshalb die zügellose Nutzung ihrer Macht wagen (*audeat*, V. 32).<sup>592</sup> Andererseits deutet sich hier das sarkastische Motiv der *Sancti Patres* beziehungsweise der blasphemischen Vergöttlichung an<sup>593</sup>: Die Überzeugung von ihrer eigenen Heiligkeit lässt die Obrigkeit nach eigenem Gutdünken handeln. Dass sie deshalb gewaltsam gegen einen Teil ihrer eigenen Untertanen vorgehen<sup>594</sup>, Untaten wie Vergewaltigungen dulden<sup>595</sup> sowie Enteignungen und Proskriptionen als spaßiges Spiel betrachten (vgl. V. 35-46), destabilisiert die Gesellschaft.

Demgegenüber lehnt Narsius in seinem Verhör jede gesellschaftsgefährdende Intention seiner Kontakte ab (V. 126 ff.): *Gravant amica talium commercia, / Privata, fateor, sacra, literaria; / At nulla factionis aut Sinonia, / ...*<sup>596</sup> Diesen Vorwurf weist er gleich zweimal von sich: Er habe weder Umgang mit Verschwörern (*nulla factionis*, V. 128)<sup>597</sup> noch mit Verrätern (*nulla Sinonia*, V. 128)<sup>598</sup> gehabt. Da ihm keine seiner Kontaktpersonen als angeklagt bekannt gewesen sei<sup>599</sup>, habe er keine umstürzlerischen Absichten verfolgen können. Seine Argumentation besteht also darin, nicht konsequent alles abzustreiten, sondern zu differenzieren. Indem er immerhin einen Teil der

589 V. 21 f.: *Premit Batavos, liberumque Belgium, / Iber quod horret, horruitque Romulus.* („Sie unterdrückt die Niederländer, das freie Belgien, / wovor der Spanier schaudert und der Römer schauderte.“) – Dass hier die gesellschaftspolitische Unfreiheit im Vordergrund steht, zeigt die Wahl der ethnischen Begriffe *Iber* und *Romulus*. Die Erwähnung der Römer ist ein Bezug auf den bei Tacitus geschilderten Bataveraufstand, den auch Narsius' zeitgenössische Landsleute multimedial stark rezipierten. Damit verbunden ist ebenfalls die populäre Vorstellung, von den freiheitsliebenden Batavern abstammen; vgl. B I 1 II. Zur Verwendung des ethnischen Begriffes im Bezug auf die Römer vgl. auch B I 3 II, Abs. I 1.

590 „Damit nicht die Überzeugung von der Heiligkeit es wagt, / die Zügel zu lockern. (...)“

591 Im Fall der Junktur *laxare habenas* ist *habena* in den meisten Fällen als Metapher für die Regierung eines Herrschaftsgebietes zu verstehen; vgl. *TLL* „habena“ *iunct. verb.*, 6.3.2394.53 ff. und ders. B 1, 6.3.2393.40-2394.33.

592 Vgl. *OLD* „sanctitas“ I, 1626. – Dies geht auch aus einer inhaltlichen Parallele im *Apologeticus* hervor: Dort mahnt Narsius die Rotterdamer Stadtväter, nicht zu glauben, sie seien wegen ihrer Überzeugung von der Erwählung vor Gottes Gericht sicher; vgl. *Apol.* C 3 r, 567-72.

593 S.o. Abs. II 2.1.

594 S.u. Abs. II 2.4.

595 Die Täter sind die von ihnen bezahlten Soldaten, die den remonstrantischen Gottesdienst überfallen (vgl. V. 43 b f.).

596 „[Mich] belastet der freundschaftliche Umgang mit solchen, / der private, ich gestehe, der religiös bedingte, der schriftliche; / aber kein Umgang mit einer Partei oder verräterischer Umgang, / ...“

597 Der Begriff *factio* wird häufig in politischen Kontexten verwendet und kann dort eine Gruppe von Menschen bezeichnen, die gemeinsam eine Verschwörung planen; vgl. *TLL* „factio“ II B 2, 6.1.137.22-41.

598 Vergil schildert in der *Aeneis*, wie der Grieche Sinon durch eine geschickte Täuschung dafür sorgte, dass die zunächst unschlüssigen Trojaner das mit Griechen gefüllte Holzpferd in ihre Stadt brachten und damit ihren Untergang besiegelten (vgl. *Aen.* II, 31-198).

599 V. 129: *Vt nunquam eorum quempiam novi reum.* („(...) weil ich niemals wusste, dass irgendeiner von ihnen angeklagt war.“)

Anschuldigung eingesteht (*fateor*, V. 127), wirkt er aufrichtig und objektiv, sodass seine nachfolgende Begründung (das Unwissen) glaubhafter scheint.<sup>600</sup> Dies kann als Strategie des Zugeständnisses bezeichnet werden. Dass er allerdings auch keine belastenden Aussagen über seine Glaubensgenossen machen möchte, begründet er mit seinem Gehorsam Christus gegenüber (V. 130 ff.): *Alios gravare nolle crimen haud leve est, / Dum tu fideles esse consortes jubes, / Propriaeque vitae prodigos fratrum bono.*<sup>601</sup> Die zwei Litotes *gravare nolle* (V. 130) und *haud leve* (V. 130) bilden sarkastisch das verdrehte Rechtsverständnis der orthodox-reformierten Obrigkeit ab, demzufolge es trotz Christi Verbot geradezu Pflicht sei, Brüder im Glauben zu verraten, um sich selbst zu retten. Indem er seine Prozessgegner wie gehabt der Lächerlichkeit aussetzt und sie in ihrer moralischen Autorität diskreditiert, lässt er die Möglichkeit in Vergessenheit geraten, dass einige seiner Kontaktpersonen vielleicht doch Pläne gegen die Regierung gefasst haben könnten.

Im Abschlussgebet greift der Dichter noch einmal Gedanken aus dem Vorbereitungsteil auf, um sein persönliches Interesse an der Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit in den Niederlanden zu demonstrieren:

Exsurge, Christe, et nationi adulterae  
 200 Meliora suade, aut pervicacem caelitùs  
 Compesce fraeno. Regna ne teneat diu  
 Violenta, trux ut detumescat impetus.

Erhebe Dich, Christus, und rate dem verfälschten  
 200 Volk Besseres, oder bezähme das starrköpfige von Himmel aus  
 mit einem Zügel. Damit die wilde Aufwallung nicht lange  
 eine grausame Herrschaft innehat, damit sie abschwilt.

Erneut illustriert der Dichter die politische Lenkung des Landes mit dem Bild der Zügel (*Laxare habenas*, V. 33; *Compesce fraeno*, V. 201) und die unbeherrschte Stärke negativer Emotion mit dem Bild der Schwellung (*turget*, V. 19; *detumescat*, V. 202), wobei den Ausdrücken des Vorbereitungsteils nun ihr jeweiliges Gegenteil entgegengestellt wird. Der Begriff *natio* (*nationi*, V.

600 Dass er nichts von deren Verurteilung gewusst habe, könnte zumindest bis zu seiner Rückkehr aus Frankreich anno 1620 zutreffen: Im *Apologeticus* berichtet Narsius, dass er dabei die Exulanten in Antwerpen und Waalwijk angetroffen habe und nicht gewillt sei, seine Freundschaft angesichts der ungünstigen Umstände aufzugeben; vgl. *Apol.* B 4 r, 345-53. Direkt daran schließt sich die folgende Beteuerung an (353 f.): *Non tamen in rempub[licam] aut novum regimen, cum quoquam conspiravi, aut conspirantes alios novi.* („Trotzdem habe ich mich nicht mit irgendjemandem gegen die Republik oder die neue Regierung verschworen oder andere Verschwörer gekannt.“)

601 „Andere nicht belasten zu wollen, ist kein leichtes Verbrechen, / während Du befiehlst, dass Gefährten treu und / zum Wohl der Brüder mit dem eigenen Leben verschwenderisch sein sollen.“ – Damit verweist Narsius auf Joh 15 12 f.



199) kann im Sinne der veranschaulichenden lexikalischen Mehrdeutigkeit nicht nur als gesellschaftspolitische Bezeichnung des niederländischen Volkes aufgefasst werden<sup>602</sup>: Gleichzeitig stellt er auf ethnischer Ebene – analog zum Begriff *gens* – die Mitglieder einer bestimmten Glaubensgemeinschaft als Volksstamm dar, dem ein typischer Charakter angeboren ist.<sup>603</sup> Durch diese antikisierende Ethnisierung kann Narsius abgeschwächte Kritik an der niederländischen Obrigkeit und ihren ebenfalls anschaulich illustrierten stereotyp-negativen Eigenschaften (religiöse Devianz<sup>604</sup> und Gewaltbereitschaft<sup>605</sup>) üben<sup>606</sup>, wobei gerade der Verweis auf die Gewalt daran erinnert, dass sie selbst für die destabilisierenden, bürgerkriegsähnlichen Unruhen in ihrer Heimat verantwortlich ist (s.o.). Im Umkehrschluss verfolgt der Dichter so seine Inszenierung als guter, um Frieden und Stabilität besorgter Bürger.

#### 2.4. Verstoß gegen das Predigtverbot: bildhafte Sprache und Plastizität

Um seinen – tatsächlich begangenen – Verstoß gegen das Predigtverbot zu rechtfertigen<sup>607</sup>, etabliert Narsius im Vorbereitungsteil des Gedichtes zunächst die biblische Metapher der Herde<sup>608</sup>, um mit ihrer Hilfe anschaulich die starke Frömmigkeit der Remonstranten hervorzuheben (V. 27 ff.): [*Sc. Gens juris experts*] (...) *pellit insontes domo / Templisque, patriaque palantes greges / Tibi sacratos, cura quos tangit pia, / ...*<sup>609</sup> Neben der bereits erwähnten stereotyp-remonstrantischen Unschuld (*insontes*, V. 27)<sup>610</sup> verdeutlicht inhaltlich unverbindliches, positiv konnotiertes religiöses Vokabular (*greges / Tibi sacratos*, V. 28 f.; *cura pia*, V. 29) das Vertrauen der frommen Glaubensgemeinschaft in den guten Hirten Christus, dessen Mitgefühl mit seiner Herde bereits in der Exposition herausgestellt wurde (V. 4 f.): *Pastor fidelis, ac fidelis Pontifex, / Haud condolere*

602 Vgl. *TLL* „natio“ II B 1 und 2a, 9.1.135.42-137.36. – Als ‚Staat‘ im modernen Sinne ist der Begriff *natio* allerdings nicht unbedingt zu verstehen, denn wenngleich der frühneuzeitliche Absolutismus bereits einige bestimmende Merkmale des ‚modernen‘ Staates aufwies, war die Entwicklung des Begriffes zu Narsius’ Zeit noch lange nicht abgeschlossen; vgl. dazu das Kap. „Zum Begriff des Staates“, in: Arthur Benz: *Der moderne Staat. Grundlagen der politologischen Analyse*, München 2008, 11-104 (bes. 20 ff.).

603 Vgl. *TLL* „natio“ I B 1 und 2, 9.1.134.49-73. – Zum Verhältnis der Begriffe *natio* und *gens* vgl. B I 1 II.

604 Vgl. *TLL* „pervicax“ II A, 10.1.1869.24-29. Zur Halsstarrigkeit der orthodoxen Reformierten bezüglich ihrer Irrlehre s.o. II 2.2.2. – Das Verbum *detumesco* (*detumescat*) wird sehr häufig im Zusammenhang mit Übermut gebraucht (vgl. *TLL* „detumesco“, 5.1.846.9-21), das Adjektiv *adulter* (*adulterae*, V. 199) erscheint in christlichen Kontexten nicht nur mit der Konnotation der Devianz, sondern teilweise sogar mit Bezug auf den Teufel als Verführer; vgl. ders. „adi. adulter“, 1.881.42-61. Ihm liegt die Vorstellung des Ehebruchs zugrunde, der etwas Falsches, Unreines hervorbringt; vgl. ders. „adulter“, 1.879.75-880.73.

605 Vgl. *OLD* „trux“ *init.*, 1905. – Auch der personifizierte Drang (*impetus detumescat*, V. 202) und die grausame Herrschaft (*Regna / Violenta*, V. 201 f.) sind Ausdruck der typisch orthodox-reformierten Gewaltbereitschaft.

606 Siehe dazu grundlegend oben Abs. I 2.

607 Dies geht aus dem *Apologeticus* hervor; vgl. A II 2.

608 Vgl. beispielsweise Joh 10, 1-18 und Mt 18, 12 ff.

609 „[Sc. Das rechtlose Volk] (...) vertreibt Unschuldige aus ihrem Hause, / aus den Kirchen und dem Vaterland, schweifende Herden, / die Dir geweiht und in frommer Sorge sind, / ... .“

610 S.o. Abs. I 1.

*nescius gregi tuo: / ...*<sup>611</sup> Da die Wendung *cura tangit*<sup>612</sup> (V. 29) beziehungsweise die Junktur *pia cura*<sup>613</sup> auf antike Vorbilder aus Elegie oder Epos verweisen, rückt der Dichter einerseits die Remonstranten in die Nähe der vorbildlichen antiken Protochristen<sup>614</sup> und verleiht seiner Charakterisierung andererseits durch den feierlichen, ernsten Tonfall mehr Glaubwürdigkeit. Die einzelne Aufzählung der Vertreibungsorte (*domo*, V. 27; *Templisque, patriaque*, V. 28) stellt die Verfolgung heraus, der die fromme Herde ausgesetzt ist, wobei das Participium conjunctum *palantes* (V. 28) zusätzlich die gefährliche Desorientierung der Vertriebenen<sup>615</sup> und die damit mögliche Trennung vom Hirten Christus impliziert<sup>616</sup>. Angesichts ihrer starken Frömmigkeit stellt die Unterdrückung ihrer Religionspraxis durch die orthodoxen Reformierten also ein äußerst großes Unglück für die Remonstranten dar.

Daraufhin schildert Narsius, dass einige von ihnen trotz des offiziellen Verbotes vor den Toren Rotterdams einen Gottesdienst besuchten (vgl. V. 35-44). Wenngleich es einer wahren Begebenheit entspricht, dass Mitte Oktober 1619 drei Kompanien englischer und schottischer, von der Stadtoberkeit bezahlte Soldaten 2000 zu diesem Zweck versammelte Menschen betrunken und mit Waffengewalt angriffen und auch zwei von ihnen töteten<sup>617</sup>, überformt der Dichter den Vorgang eindeutig (V. 38 ff.): *Videsne tinctam sanguine ire Rotteram? / Vidésne campos, ebrii quos militis / Sanie rubentes reddidit demens furor, / ...*<sup>618</sup> Das Bild des von Blut verfärbten Flusses (*tinctam sanguine Rotteram*, V. 38) und der entsprechend geröteten Felder (*campos / Sanie rubentes*, V. 39 f.) stellen den Angriff auf den remonstrantischen Gottesdienst auf eine Stufe mit den blutigen,

611 „Treuer Hirte und treuer Priester, / der Du es nicht verstehst, kein Mitleid mit Deiner Herde zu empfinden: / ...“

612 Sie findet sich beispielsweise bei Vergil, Ovid und Properz; vgl. *TLL* „cura“ *iunct. select. 1* α, 4.1458.69-72. Ovid verwendet in seinen *Heroides* sogar die Formulierung *cura pia tangit* (8, 15): *cura mei si te pia tangit*. – Insgesamt handelt es sich bei *cura* um einen ausschließlich positiv besetzten Begriff; vgl. *TLL* „cura“ I, 4.1452.41 f.

613 Vgl. ders. *iunct. select. 2*, 4.1462.12 ff.

614 Diese Gleichsetzung wird besonders bei der Beschreibung des Kerkers deutlich (vgl. V. 82b-87). Nachdem der Dichter dort anschaulich alle Misstände seiner Zelle aufgezählt hat (vgl. V. 82b-85), fasst er dies folgendermaßen zusammen (V. 86 f.): *Herode dignus Carcer, et queis moris est / Gregem fidelem innoxium insectarier*. („Ein Kerker, des Herodes würdig und solcher, deren Sitte es ist, / eine gläubige, unbescholtene Herde zu verfolgen.“) – Der antike König Herodes beziehungsweise Agrippa I. (10 v.–44 n.Chr.) ließ Apg 12, 1-4 gemäß den Apostel Jakobus enthaupten sowie Petrus inhaftieren. Den Namen Herodes trägt er ausschließlich in der Apostelgeschichte; vgl. Julia Wilker: *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt a.M. 2007, 178. Die Bewohner von Caesarea bezeichneten Agrippa I. aufgrund seiner Redekunst (Apg 12, 21 f.) beziehungsweise seiner prächtigen Gewänder (*Antiqu.* 19, 345 f.) als Gott, und der König widersprach ihnen nicht. Aufgrund dieser Hybris wurde er – so das übereinstimmende Urteil der Apostelgeschichte und der *Antiquitates* des römisch-jüdischen Historiographen Flavius Josephus (37/38–ca. 100 n. Chr.) – mit dem Tode bestraft; vgl. dazu Niclas Förster: *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, Löwen u.a. 2007, 35-41. – Die anonymisierende Periphrase *et queis moris est / insectarier* (V. 86 f.) ist als Spitze gegen die zeitgenössischen orthodox-reformierten Verfolger zu verstehen, zumal auch sie sich Narsius zufolge der Hybris schuldig machen; s.o. Abs. I 2.

615 Vgl. *TLL* „palor“ I 2a, 10.1.157.70-83.

616 Vgl. ders. I 2 a β II, 10.1.158.17-35 sowie ders. „grex“ II B 3 a, 6.2.2333.71-2334.3.

617 Vgl. Harrison 2000, 389; Matthew Carey: *A Roland for an Oliver. Letters of Religious Persecutions ...*, Bd. 2, Philadelphia 1826, 36 und Friedrich von Raumer: *Geschichte Europas seit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts*, Bd. 3, Leipzig 1834, 209.

618 „Siehst Du, wie sich die Rotter vom Blut verfärbt? / Siehst Du die Felder, die des trunkenen Soldaten / wahnsinnige Raserei mit Wundjauche rötet?“

grausamen Bürgerkriegsszenarien in Lucans *Pharsalia*.<sup>619</sup> Die Parallelisierung mit dem antiken Epos hebt die besondere Brutalität der Soldaten (*ebrii militis / demens furor*, V. 39 f.) sowie die Dramatik der Situation anschaulich hervor. Der Verweis auf die rote Farbe des Blutes sowie der medizinisch präzise Begriff *sanies*, der detailliert dessen Konsistenz beschreibt, machen die Schilderung lebendig und plastisch.<sup>620</sup> Zusätzlich appelliert die anaphorisch wiederholte Frage *Videsne* (V. 38; 39) an die visuelle Wahrnehmung des Lesers, sodass er als indirekter Adressat – gemeinsam mit dem direkten Adressaten Christus<sup>621</sup> – durch seine Vorstellungskraft zum Augenzeugen des Geschehens wird. Narsius behält die Anschaulichkeitsstrategie bei, um zu vermitteln, weshalb die Remonstranten das Gottesdienstverbot übertreten haben (V. 41 ff.): *Dum verba vitae, spiritus pabulum / Plebs misera quaerit, aegra (proh!) durâ fame, / Inermis, insons? (...)*.<sup>622</sup> Zentraler Aspekt der mitleiderregenden Charakterisierung ist das Bild des Hungers (*fame*, V. 42), dessen Intensität und Wirkung die Attribute *durâ* (V. 42) und *aegra* (V. 42) sowie die eingeschobene Interjektion *proh!* (V. 42) dem Leser vor Augen stellen. Der Mangel, den sie zu beheben suchen (*quaerit*, V. 42), richtet sich allerdings nicht auf profane Lebensmittel, sondern auf das Gotteswort (*verba vitae*, V. 41)<sup>623</sup>, das gemäß der Strategie der anschaulichen lexikalischen Mehrdeutigkeit als *spiritus pabulum* (V. 41) bezeichnet wird: Der Begriff *pabulum* evoziert dabei einerseits die bereits etablierte Metapher der Gläubigen als Herde Christi<sup>624</sup>, andererseits ist er im übertragenen Sinne zur Bezeichnung geistiger oder seelischer Nahrung häufig in christlichen Kontexten zu finden<sup>625</sup>. Der Dichter verdeutlicht damit, wie groß die spirituelle Not seiner Glaubensgenossen aufgrund ihrer Frömmigkeit ist. Außerdem führt er die Bezeichnung *Plebs* (V.

619 So schildert Lucan beispielsweise, wie der Tiber nach einer Massenhinrichtung zu Zeiten Sullas von Leichen aufgestaut wird und deshalb das Marsfeld mit Blut überschwemmt (vgl. *Phars.* II, 209b-20). Gerade im siebten Buch sind es Leichenberge und Blutströme, „(...) die bei Lucan zu Leitmotiven der Schlachtbeschreibung werden.“ (Annemarie Ambühl: „*Thebanos imitata rogos* (BC I, 552). Lucans *Bellum Civile* und die Tragödien aus dem thebanischen Sagenkreis“, in: Christine Walde (Hrsg.): *Lucan im 21. Jahrhundert*, München und Leipzig 2005, 286.) – Eine Verbindung von visueller Wahrnehmung und einem blutgetränkten Fluss findet sich beispielsweise in *Phars.* VII, 292: (...). *Videor fluvios spectare cruoris, / ...*. Dies entspricht Narsius' Formulierung *Videsne tinctam sanguine Rotteram* (V. 38).

620 Bei der sogenannten Wundjauche (*sanies*) handelt es sich um eine spezielle Art von blutiger Flüssigkeit, die aus einer Wunde austritt. Dem antiken Medizinschriftsteller Celsus (ca. 25 v.–50 n. Chr.) zufolge unterscheidet sie sich in ihrer Konsistenz vom dünneren Blut beziehungsweise dem dickeren Eiter (vgl. *De med.* 5, 26, 20). – Neben Plinius d. Älteren (23/24 v.–79 n. Chr.) erfuhr Celsus in der Frühen Neuzeit eine breite Rezeption; vgl. Wolfgang U. Eckart: „*Venter id est hwamba*“. „Sprach“-Geschichte der Medizin aus der Perspektive des Unterrichts“, in: Albert Busch und Thomas Spranz-Fogasy (Hrsgg.): *Handbuch Sprache der Medizin*, Berlin und Boston 2015, 7.

621 S.o. Abs. I 1.

622 „(...) / Während die Worte des Lebens, die Nahrung des Geistes / das elende Volk sucht, krank (weh!) vor strengem Hunger, / unbewaffnet, unbescholten? (...)“

623 Die Formulierung *verba vitae* geht auf Joh 6, 69 zurück. Dort bezeichnet sie die Worte Jesu: *Respondit ergo ei Simon Petrus: Domine ad quem ibimus verba vitae aeternae habes / et nos credimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei* (69 f.).

624 Im eigentlichen Sinne bezeichnet *pabulum* jede Art von Grünfütter, das Haustiere wie Vieh oder Pferde – also Herdentiere – fressen; vgl. *TLL* „*pabulum*“ *de not.*, 10.1.5.51-54 sowie I A 1 a und b, 10.1.5.72-7.78.

625 Vgl. ders. I B 3, 10.1.9.28-56 (bes. 10.1.9.39-55). Dort finden sich auch Beispiele für die Verbindung von *pabulum* mit dem Genitivus subjectivus *spiritus* sowie mit der Formulierung *verba vitae*.

42) das implizite Argument ins Feld, dass es sich bei ihnen um keine kleine Rebellen-Gruppe handelt, sondern um die Mehrheit der Bevölkerung<sup>626</sup>, sodass das Ausmaß der Gewalt auch in dieser Hinsicht nicht gerechtfertigt ist.

Die beschriebene Verbindung von Herden- und Hungermetapher greift Narsius im Kontext seines Verhörs durch die Rotterdamer Stadtväter auf sich bezogen wieder auf (V. 133 f.): *Ante omnia atrox, horridum, dirum nefas / Explesse populi pabulo tuo famem, / ...*.<sup>627</sup> Die Wiederholung des entsprechenden Vokabulars (*populi, pabulo, famem*, V. 134) schafft eine eindeutige Verbindung zur mitleiderregenden Darstellung der Remonstranten auf der dringenden Suche nach jemandem, der ihnen das nährenden Gotteswort vermittelt. Diese Vorbereitung diene also hauptsächlich einem rein rhetorischen, pragmatischen Zweck im Sinne der Apologie: Narsius rechtfertigt seinen eigenen Verstoß gegen das Predigtverbot dadurch, dass ihn die große spirituelle Not seiner Glaubensgenossen gleichsam moralisch zu dieser Tat gezwungen habe, weil er ein guter Christ ist. Gerade angesichts seiner angestrebten *imitatio Christi* muss er sich am guten Hirten Christus ein Beispiel nehmen und das Mitgefühl mit seiner eigenen Herde zum Handlungsmaßstab machen.<sup>628</sup> Weil er dennoch gegen ein erlassenes und damit gültiges Verbot verstoßen hat, war es wichtig, die Notlage im Vorhinein möglichst anschaulich und dramatisch zu schildern. Zusätzlich betont er hier die Rechtschaffenheit seines Gesetzesübertritts, indem er die zentrale christliche Tätigkeit des Predigens mit Hilfe der Asyndese stark negativer Attribute (*atrox, horridum, dirum*, V. 133) und des Begriffes *nefas* (V. 133) sarkastisch als abscheuliche Untat darstellt, da dies das Urteil der Rotterdamer Stadtväter wiedergibt. Ihr zutiefst unchristlicher Charakter tritt dadurch sehr deutlich zutage.

### 3. Zweifel an den formalen und gesetzlichen Grundlagen des Prozesses

Nachdem Narsius zu allen denkbaren Anklagepunkten Stellung genommen hat, konzentriert sich seine apologetische Bemühung im letzten Schritt auf die Ordentlichkeit der Prozessführung an sich (1). Sollte er nämlich den Leser davon überzeugen können, dass die orthodox-reformierte Gegenpartei hier formale Fehler begangen hat, könnte er die Gültigkeit des gesamten Verfahrens berechtigtermaßen anzweifeln. Damit wäre es nichtig. Dazu zieht der Dichter das in der Frühen

---

626 Vgl. ders. II A 1, 10.1.2386.24-2388.23. – Dies mag auf Rotterdam tatsächlich zutreffen, denn die dazugehörige Provinz Holland war durch Oldenbarnevelt stark remonstrantisch geprägt; vgl. Christoph A. Stumpf: „The Christian Society and its Government. A Comparison between the Theo-Political Concepts of Richard Hooker and of Hugo Grotius“, in: Ders. und Holger Zabrowski (Hrsgg.): *Church as Politeia. The Political Self-Understanding of Christianity*, Berlin und New York 2004, 155.

627 „Vor allem sei es ein grausamer, schauderhafter, grässlicher Frevel, / den Hunger des Volkes mit Deiner Nahrung gestillt zu haben.“

628 Zum Charakteristikum der *imitatio Christi* s.o. Abs. I 1.

Neuzeit überregional stark diskutierte Naturrecht heran. Ferner reflektiert er ebenfalls, ob in seinem Fall das Recht zum Widerstand gegeben wäre (2).

### 3.1. Naturrecht: Ernsthaftigkeit und sachbezogene Argumentation

Bereits im vorbereitenden Gedichtdrittel weist der Dichter auf formale Fehler im Zusammenhang mit juristischen Verfahren hin (V. 47 f.): *Sine lege Iudex poenam iniquus destinat, / Actore nullo, testibus nullis, Reo.*<sup>629</sup> Alle für eine ordentliche Verhandlung notwendigen Voraussetzungen – ein Gesetz (*Sine lege*, V. 47), ein Ankläger (*Actore nullo*, V. 48) und Zeugen (*testibus nullis*, V. 48) – fehlen. An ihre Stelle tritt die anmaßende Willkür der orthodoxen Reformierten, die – wie das mehrdeutige, hier auch klar theologisch konnotierte Prädikat *destinat* (V. 47) andeutet – göttergleich harte Strafen für die Menschen bestimmen.<sup>630</sup> Auch ihr Umgang mit Eiden in Gerichtsprozessen ist skandalös (V. 49 f.): *Lex est voluntas: Actor ac testis Reus, / Iurare temerè si pientior negat.*<sup>631</sup> Mit Hilfe des Komparativs *pientior* (V. 50), der ja ein Übermaß an etwas absolut Positivem ausdrückt<sup>632</sup>, kritisiert der Dichter sarkastisch, dass die orthodox-reformierten Richter Angeklagte und Zeugen gleichermaßen zu leichtfertigen Schwüren (*Iurare temerè*, V. 50) zwingen, obwohl ihre eigene Bekenntnisschrift (Heidelberger Katechismus) sie ablehnt.<sup>633</sup> Wie bereits beobachtet, dient hier der themengebundene jambustypische Sarkasmus dazu, die juristische Hybris scharf anzugreifen.

Entsprechend verzichten auch die Rotterdamer Stadtväter als konkrete Ausprägung des Stereotyps einerseits auf einen Ankläger oder Zeugen (V. 136): *Nec prodit Actor: Nemo prodit Testium.*<sup>634</sup> Narsius' Verfahren besteht damit lediglich aus einem Verhör.<sup>635</sup> Andererseits will auch sein Richter ihn unter Androhung schlimmer Konsequenzen zu einer Eidesleistung bewegen (V. 144 ff.).<sup>636</sup> Vor die Wahl gestellt, sich dem Druck zu beugen und den Prozess anzuerkennen oder nicht, reflektiert der Dichter im Gebet an Christus noch einmal über dessen tatsächliche Gültigkeit:

150

Lex prisca Patris, judicentur ut Rei

---

629 „Ohne Gesetz bestimmt der ungerechte Richter eine Strafe / – ohne Ankläger, ohne Zeugen – für den Angeklagten.“

630 Dieses bewusst gewählte Verbum schafft eine Verbindung zum theologisch angereicherten Vorwurf der nachträglichen Schuldsuche; s.o. Abs. II 2.2.3.

631 „Das Gesetz ist Willkür: Ankläger und Zeuge sind der Angeklagte, / wenn er allzu fromm ablehnt, blindlings zu schwören.“

632 Der absolute Komparativ drückt aus, dass eine Eigenschaft das gewöhnliche Maß überschreitet; vgl. Hans Rubenbauer und Johann B. Hofmann (Hrsg.): *Lateinische Grammatik*, München<sup>12</sup>1995, § 46,2.

633 Vgl. Peter Landau: „Eid (V)“, in: *TREO* (2010). ([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4aa0091.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.09\\_373\\_39/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4aa0091.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.09_373_39/html). Accessed 2021-02-18.)

634 „Und kein Ankläger tritt auf: Keiner der Zeugen tritt auf.“

635 S.o. Abs. II 2.2.1.

636 *Aut me reatu jurejurando explicem, / Ni faciam, acerbae Iudicis dictant minae, / Ferenda dura, tristia atque immania.* („(...) oder dass ich mich durch einen Eid aus dem Angeklagtenstand befreie. / Wenn ich das nicht tun sollte, sagten die scharfen Drohungen des Richters immer wieder, / seien harte, betrübliche und unmenschliche Dinge zu ertragen.“)

Duûm triumve non nisi ore Testium.  
 Inscripta lex haec cordibus Mortalium,  
 Gentiliumque praedicata literis:  
 Actore non probante solvitur Reus.

150

Es ist ein altehrwürdiges Gesetz Deines Vaters, dass Angeklagte nur durch den Mund zweier oder dreier Zeugen beurteilt werden sollen. Eingeschrieben ist dieses Gesetz den Herzen der Sterblichen und in den wissenschaftlichen Schriften der Heiden ausgesagt: Wenn der Kläger keinen Beweis führt, wird der Angeklagte freigesprochen.

Zuerst führt er explizit das noch immer gültige, alttestamentarische Gesetz (*Lex prisca*, V. 150) an, dass ein ordentliches Urteil nur in Anwesenheit von mindestens zwei Zeugen gefällt werden dürfe.<sup>637</sup> Dabei verdeutlicht das Attribut *prisca* die ehrwürdige Autorität dieses Gesetzes, die sich aus dessen langer Bestehensdauer ergibt.<sup>638</sup> Gleichzeitig hebt er die Notwendigkeit mehrerer Zeugen im Vergleich zum Wortlaut im Deuteronomium durch die Litotes *non nisi* (V. 151) eindeutig stark hervor.<sup>639</sup> Das zweite Gesetz (*lex*, V. 154) fordert im Sinne der bekannten Formel *In dubio pro reo* den Freispruch des Angeklagten für den Fall, dass die Anklage keine Beweise vorbringt.<sup>640</sup> Narsius zitiert den Grundsatz, der seinen Ausgang im spätantiken römischen Recht nahm, in seiner verkürzten Form wörtlich.<sup>641</sup> Dass er hier explizit auf dessen antiken nicht-christlichen Ursprung verweist (*Gentiliumque praedicata literis*, V. 153)<sup>642</sup>, verdeutlicht, dass das biblische Bild vom ins Herz geschriebenen Gesetz (*Inscripta lex cordibus Mortalium*, V. 152) im Kontext von Röm 2, 14 f. verstanden werden soll: Dort erläutert Paulus, dass auch Völker, die das Gesetz Gottes nicht kennen

637 5 Mose 17, 6: *in ore duorum aut trium testium peribit qui interficietur nemo occidatur uno contra se dicente testimonium* sowie 19, 15: *Non stabit testis unus contra aliquem quicquid illud peccati et facinoris fuerit sed in ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.* – Dieses Gesetz zur Mindestanzahl von Zeugen wurde auch im romanisch-kanonischen Recht (12.–16. Jh.) weiterhin berücksichtigt; vgl. Hans-Joachim Musielak: *Die Grundlagen der Beweislast im Zivilprozeß*, Berlin und New York 1975, 250.

638 Vgl. *TLL* „*priscus*“ I, 10.2.1372.66-1376.50.

639 Dort finden sich das schlichte Pronomen *nemo* (5 Mose 17, 6) und die wesentlich weniger emphatische Verbindung *Non ..., sed ...* (5 Mose 19, 15); für den genauen Wortlaut vgl. Anm. 637.

640 Wenngleich die Regel *In dubio pro reo* wörtlich in keiner antiken Quelle belegt ist, lassen sich in den römischen Rechtsschriften dennoch einige inhaltliche Äquivalente finden: So ist die Formulierung *Actore non probante* beispielsweise im *Codex Iustiniani* (II, 1, 4) enthalten. Vgl. dazu grundlegend Peter Holtappels: *Die Entwicklungsgeschichte des Grundsatzes "in dubio pro reo"*, Hamburg 1965.

641 Vollständig lautet der Grundsatz *Actore non probante absolvitur reus*; vgl. Musielak 1975, 252 und 261. Für das 16. Jahrhundert ist ein Prozess in Böhmen belegt, bei dem sich der Angeklagte auf diesen Satz berief; vgl. Petr Kreuz: „On a Case of Sexual Abuse and Rape of a Child before a City Court“, in: James R. Palmitessa (Hrsg.): *Between Lipany and White Mountain. Essays in Late Medieval and Early Modern Bohemian History in Modern Czech Scholarship. Translated by Barbara Day and Christopher Hopkinson*, Leiden und Boston 2014, 205 und 214.

642 Der Ausdruck *gentilium litterae* für gelehrte Schriften der nicht-christlichen Antike ist in der mittelalterlichen Diskussion präsent, die den Umgang mit diesem nicht-christlichen Wissen diskutiert; vgl. Adrian Marino: *The Biography of "The Idea of Literature" from Antiquity to the Baroque. Translated from Romanian by Virgil Stanciu and Charles M. Carlton*, Albany 1996, 45.

– also Heiden sind –, doch instinktiv danach handeln, sodass es eben in ihre Herzen eingeschrieben sein müsse.<sup>643</sup> Diese Aussage Pauli dient Narsius dazu, den antiken gelehrten Rechtsgrundsatz als Ausdruck des göttlichen Gesetzes aufzuwerten und seine Gültigkeit auch in christlichen Kontexten hervorzuheben, sodass er von jedem wahrhaft christlichen Richter einzuhalten ist. Indem er den epischen Begriff *mortalis* (*Mortalium*, V. 152) verwendet und so dem Gedanken einen feierlichen Tonfall verleiht<sup>644</sup>, verstärkt er auf sprachlicher Ebene Wert und Gültigkeit der Rechtsformel umso mehr. Dass seine Richter diese missachten, bestätigt im Umkehrschluss ihren unchristlichen, gottlosen Charakter.

Es fällt auf, dass bei der Wiedergabe seiner Überlegungen der Sarkasmus, der sich gerade in juristischen Kontexten zeigte, bisher vollkommen fehlt. Stattdessen verlegt sich der Dichter erstmals in diesem Gedicht auf Argumente in der Sache: Obwohl der Begriff ‚Naturrecht‘ hier nirgendwo fällt, lassen sich seine Ausführung über die uneingeschränkte Gültigkeit der beiden genannten Gesetze sehr wohl zwei Traditionslinien der Naturrechtsgeschichte zuordnen<sup>645</sup>: Die theologische Tradition, wie man sie bereits bei Melanchthon findet, stützte sich dabei auf alttestamentarische Grundsätze im Kontext des Dekalogs sowie auf Röm 2, 14 f.<sup>646</sup>, wohingegen die frühneuzeitliche juristische Tradition Grundsätze des römischen Rechts heranzog und Gesetze dem Naturrecht zuwies, um deren ewige Gültigkeit zu postulieren<sup>647</sup>. Auch eine Kombination beider Linien, wie Narsius sie vornimmt, lässt sich bereits bei Zeitgenossen wie Hugo Grotius und Benedikt Winckler (1579–1648) nachvollziehen.<sup>648</sup> Die Kenntnisse des Dichters um die

---

643 Röm 2, 14 f.: *cum enim gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex / qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium.* – Den paulinischen Heiden entsprechend konnten also auch die nicht-christlichen Schöpfer dieses Grundsatzes unbewusst göttliches Recht befolgen, weil es in ihren Herzen vorhanden war.

644 Vgl. *TLL* „mortalis“ I, 8.1509.83 f.

645 Für einen generellen Überblick über die Debatte zum Naturrecht von der Antike bis zur Zeit ab der Reformation vgl. Friedo Ricken und Falk Wagner: „Naturrecht“, in: *TREO* (2010). ([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4u601f4.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.24\\_132\\_36/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4u601f4.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.24_132_36/html). Accessed 2021-02-18.) – Auch Hugo Grotius betrachtete die Verschonung Unschuldiger als natürliches Gesetz: „So gibt es in seinen [sc. Hugo Grotius'] Augen Dinge, die absolut natürlich, damit unabhängig vom Menschen und schließlich unveränderlich sind, wie z.B. Gott zu verehren, die Eltern zu lieben und Unschuldige nicht zu bestrafen.“ (Mühlegger 2007, 424.)

646 Melanchthon markiert damit die protestantischen Anfänge der Systematisierung von Politik und praktischer Philosophie; vgl. Scattola 1999, 68-76. Die Systematisierung wurde beispielsweise von seinem Schüler Hemmingius vorangetrieben; vgl. ders., 77 f. – Neben dem Dekalog zog man im Zusammenhang mit der Naturrechtsdebatte auch die im Evangelium genannten Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Mt 22, 37-40) als göttliche Gesetze in Betracht. Die Identifikation des Dekalogs mit dem Naturgesetz war dabei transkonfessioneller Konsens; vgl. Dieter Wyduckel: „Recht und Jurisprudenz im Bereich des Reformierten Protestantismus“, in: Christoph Strohm (Hrsg.): *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Genf 2002, 7.

647 Die Kirchenväter hatten das antike nicht-christliche Gedankengut aus der Stoa und Ciceros philosophischen Werken übernommen und mit der christlichen Lehre verbunden, sodass das Naturrecht nun mit dem göttlichen Willen übereinstimmte; vgl. Scattola 1999, 110-24.

648 Der rechtsphilosophische Traktat *Principiorum iuris libri quinque* (1615) des deutschen Juristen Winckler stellte dabei den Höhepunkt des frühneuzeitlichen Naturrechtes dar, ehe dieses in Natur- und Völkerrecht gegliedert

Entwicklung der Naturrechtsdebatte befinden sich also auf dem aktuellen Stand.<sup>649</sup> Die traditionellen Argumente, die er aufführt, dienen aber einem selbstbezogenen, pragmatischen Zweck: Anstatt die rechtsphilosophische Debatte vorantreiben zu wollen, möchte er überzeugend darlegen, dass gültiges, göttliches Naturrecht in seinem Prozess verletzt wurde, weil weder die notwendigen Zeugen anwesend waren noch ein Ankläger seine Schuld nachweisen konnte. Dass das orthodox-reformierte Gericht eben diese zwei Grundsätze nicht nur in seinem Fall missachtet, hat er zuvor betont (s.o.). Mit dem sachlich vorgetragenen Verweis auf diese unumstrittene juristische Grundlage kann er also die Rechtmäßigkeit des gesamten Prozesses und seiner Konsequenzen in Frage stellen und schließlich ablehnen. So untermauert er glaubwürdig die Behauptung, unschuldig zum Justizopfer geworden zu sein, nachdem sich schon der Grund seiner Verhaftung als nichtig erwiesen hatte.<sup>650</sup>

### 3.2. Widerstandsrecht: Pointierung und stringente Gedankenführung

Mit dem Naturrecht ist das Widerstandsrecht verbunden, das in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit der unbedingten Gehorsamspflicht gegenüber weltlichen Obrigkeiten diskutiert wurde. Widerstand war dann erlaubt, wenn sich das Verhalten der Machthaber als unchristlich herausstellte, indem es beispielsweise dem göttlichen Recht widersprach.<sup>651</sup> Um das Widerstandsrecht für seinen Fall beanspruchen zu können, muss Narsius also darlegen, dass die orthodox-reformierten Gesetze, gegen die er verstoßen hat, generell ungültig sind und daher keinen Gehorsam erfahren dürfen. Nachdem er bereits die formale Grundlage seines Verfahrens angezweifelt hat, bemüht er sich daher in diesem zweiten Schritt darum, ebenso dessen rechtliche Basis in Frage zu stellen.

Zunächst argumentiert er gegen die illegitime Aufforderung des Richters, sich durch einen Eid zu entlasten.<sup>652</sup> Auch die Frage, inwiefern solchen religiös-feierlichen Schwüren Notwendigkeit

---

wurde; vgl. ders., 194-204.

649 Narsius vervollständigt das Argument der allgemeinen Gültigkeit, indem er erwähnt, dass die beiden Gesetze überregional durch die weltliche Obrigkeit anerkannt würden und in den Niederlanden einen heiligen Status innehätten (V. 155 f.): *Hoc scripta passim jura magnatum docent, / Et jura Patriae jurejurando sacra.* („Das lehren die schriftlichen Rechte der Vornehmen überall, / und die Rechte des Vaterlandes, die durch die Eidesleistung heilig sind.“)

650 S.o. Abs. II 2.1.

651 Zur Verknüpfung beider Rechte vgl. Scattola 1999, 55-68. – Im Zusammenhang mit seiner ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ forderte schon Luther in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), dass die weltliche christliche Obrigkeit sich an den Geboten Gottes orientieren müsse, denn „(...) sie waren der Maßstab für Gehorsam oder Widerstand.“ (Renate Dürr: *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden, 1550–1750*, Heidelberg 2006, 320.) Einer unrecht handelnden Obrigkeit muss man dementsprechend nicht gehorchen; vgl. Wolfgang Sommer: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1999, 59.

652 Es kam bei Verfahren eigentlich nur dann zur Forderung nach dem Eid, wenn ein unvollständiger Beweis geführt wurde: Wenn gar kein Beweis vorlag, galt der Grundsatz *Actore non probante, reus absolvitur*, wenn der Kläger einen vollständigen Beweis führen konnte, war die Schuld des Angeklagten ohnehin nachgewiesen, sodass es keines Eides bedurfte; vgl. Musielak 1975, 252. Von konkreten Beweisen gegen Narsius ist nie die Rede, d.h., dass



und Gültigkeit zukam, war vor dem Hintergrund von Matth 5, 33-37 in den werdenden Konfessionen der Frühen Neuzeit immer wieder Gegenstand kontroverser Diskussionen.<sup>653</sup> In Übereinstimmung mit dem Heidelberger Katechismus lehnt der Dichter nicht notwendige, leichtfertige Schwüre ab, weil Christus diese verbiete und streng bestrafe (vgl. V. 157 f.).<sup>654</sup> Er äußert daraufhin Zweifel, ob in seinem Fall wirklich eine Notwendigkeit vorliege<sup>655</sup> und man den Stadtvätern als weltlicher Obrigkeit unbedingt blind gehorchen müsse<sup>656</sup>. Daraufhin kommt Narsius schließlich zum Kerngedanken des Widerstandsrechtes (V. 162): *Examinandum Sacra Lex an consonet*.<sup>657</sup> Die Einhaltung eines weltlichen Gesetzes, das nicht mit dem heiligen Gesetz (*Sacra Lex*, V. 162) als Ausdruck des Naturrechtes übereinstimmt, habe vor dem Gericht Christi keinen Wert für das ewige Seelenheil.<sup>658</sup> Mit solchen Überlegungen zur Vereinbarung vom Gehorsam gegenüber den Gesetzen eines Territoriums und den religiösen Überzeugungen, die den Betroffenen von seinen Gewissenskonflikten befreien könnten, leistet Narsius als selbst Betroffener seinen Beitrag zu einer europaweiten Debatte des 17. Jahrhunderts.<sup>659</sup> Der Dichter fordert, nicht einfach

---

die Beweise vollkommen fehlen und nicht etwa nur unvollständig wären. In dieser Situation dürfte ihm also im Grunde kein Eid auferlegt werden.

653 Vgl. dazu Paolo Prodi: „Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. Zur Einführung“, in: Paolo Prodi und Elisabeth Müller-Luckner (Hrsgg.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, X-XXIV. – Einige kleinere protestantische Glaubensgemeinschaften – wie die Mennoniten oder Quäker – hielten dabei stets an ihrer Ablehnung solcher Schwüre fest, die sie vor der weltlichen Obrigkeit verpflichten würden, und auch Humanisten wie Erasmus von Rotterdam nahmen eine kritische Position ein (vgl. ders., XVIII f.). Die Katholiken und die übrigen Ausprägungen des Protestantismus akzeptierten jedoch die Verbindlichkeit von Eiden, deren verlässlicher Einhaltung eine zentrale Rolle bei der Wahrung der öffentlichen Sicherheit spielte; vgl. John Marshall: *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge u.a. 2008, 230 f.

654 *Iurare, quum non exigit necessitas, / Vetas severus, ac potenter vindicas*. („Zu schwören, wenn die Notwendigkeit es nicht fordert, / verbietest Du streng und bestrafst Du mächtig.“)

655 V. 159: *At quae necessitatis hinc Lex obligat?* („Aber welches Gesetz der Notwendigkeit verpflichtet hier?“) – Der Begriff *necessitatis Lex* spielt auf einen römischen Rechtsgrundsatz an, der besagt, dass in Notstandssituationen spezielle, nämlich dem Notstand angemessene Gesetze gelten; vgl. Detlef Liebs: „L 28. *Lex necessitatis est lex temporis (scilicet instantis)*“, in: Ders. (Übers., Komm.): *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München<sup>7</sup>2007, 122. Mit Bezug zum Naturrecht findet er sich auch in moralphilosophischen Kontexten, die das natürliche Recht auf Selbstschutz diskutieren, und eben dieses Naturrecht wurde in der Frühen Neuzeit herangezogen, um vor dem Hintergrund von Röm 13, 1 f. gerechtfertigten Widerstand gegen die Obrigkeit von unerlaubter Revolte zu unterscheiden; vgl. Carl A. Eschenmayer: *System der Moralphilosophie*, Stuttgart und Tübingen 1818, 398 und Scattola 1999, 66. – Auf das Recht zum Selbstschutz nimmt Narsius in V. 175 ff. Bezug.

656 V. 160: *An quod togatis obsequendum Patribus? / Obsequia caeca nemo praestat providus*. („Oder muss man Stadtvätern als höheren Beamten in irgendetwas gehorchen? / Niemand, der vorausschauend ist, leistet blinden Gehorsam.“) – Anstatt die Stadtväter wie sonst auf moralischer Ebene zu kritisieren, hebt Narsius hier ihre politische Verantwortung hervor (*togatis*), um den Eindruck zu verhindern, er könnte sich gegen die im vierten Gebot festgelegte Gehorsamspflicht aussprechen, die man den leiblichen Eltern schuldet. Dies ist im Kontext umso interessanter, weil die als ‚Stadt-‘ oder ‚Landesväter‘ titulierten Herrscher bezüglich ihrer sakrosankten Autorität von der Einhaltung eben dieses Gebotes profitierten, da sie ihre Untertanen durch den ‚Vaterstatus‘ zu uneingeschränktem Gehorsam verpflichteten; vgl. Heinz Schilling: „Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung“, in: Klaus Garber (Hrsg.): *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, 92 f.

657 „Man muss genau erörtern, ob das heilige Gesetz [damit] übereinstimmt.“

658 V. 163 f.: *Non liberum me iussa magnatum asserent, / Quum me, supreme, judicabis Arbiter*. („Die Befehle der weltlichen Obrigkeit werden mich nicht freisprechen, / wenn Du, Höchster, mich als Richter beurteilen wirst.“)

659 Vgl. Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. Aus dem Italienischen von Annette Seemann*, München <sup>2</sup>2005, 238. – Klaus Dicke bezeichnet das Dilemma als einen „im politi-

festzulegen, ob die notwendige Übereinstimmung beider Gesetze vorliege, sondern spricht sich klar für eine sorgfältige Prüfung aus.<sup>660</sup>

Davon ausgehend, kommentiert er im folgenden die Qualität der Gesetze, auf deren Grundlage er vom orthodox-reformierten Gericht beurteilt wird, d.h. die juristischen Konsequenzen der Dordrechter Canones.<sup>661</sup> Er kritisiert zunächst die Art und Weise, wie die neuen Religionsgesetze den binnenkonfessionellen Konflikt lösen (V. 165 f.): *Lex lata nuper dura, at haud durabilis, / Iurando, non probando, lites terminans.*<sup>662</sup> Für eine stringente Anbindung der Argumentation – und damit für eine enge, gut nachvollziehbare Gedankenführung – sorgt die Wiederholung des Begriffes *Lex* (V. 162; 165). Interessant ist, dass der juristische Terminus *lis* dabei eher den weltlich-rechtlichen als den theologisch-dogmatischen Aspekt der Auseinandersetzungen betont.<sup>663</sup> So suggeriert der Dichter, dass die Dordrechter Synode in erster Linie einen juristischen Streitfall beilegen, aber keine inhaltlichen dogmatischen Entscheidungen treffen sollte. Auch hier fällt außerdem die Pointierung der Gedanken auf, die sich erstens in der Beibehaltung der knappen, elliptischen Syntax, zweitens im Spiel mit den etymologisch verwandten Attributen *dura* und *durabilis* (V. 165) und drittens in der unmittelbaren Gegenüberstellung der Schlichtungsmethoden (*lites terminans*, V. 166) zeigt, die über das Homoioteleuton *-ando* (*Iurando, probando*, V. 166) erfolgt. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen zur Eidespflicht und der genauen Prüfung, ob das entsprechende weltliche Gesetz mit dem göttlichen übereinstimmt, argumentiert Narsius weiter, dass Konfliktlösungen ohne Vernunftbasis keinen Bestand haben und deshalb nicht dazu geeignet sind, dauerhafte Harmonie wiederherzustellen. Er spricht den Dordrechter Canones damit ihren innenpolitischen Nutzen ab. Da es also nicht einmal zugunsten der öffentlichen Sicherheit nützlich wäre, ihnen zu gehorchen, rechtfertigt der Dichter den Ungehorsam ihnen gegenüber, ohne seine Inszenierung als friedliebender, guter Bürger zu gefährden.

---

schen Denken der Frühen Neuzeit geradezu topisch gewordenen Gehorsamskonflikt“ (ders.: „Gehorsam und Widerstand in Friedrich Schillers Malteser-Fragment“, in: Walter Pauly und Klaus Ries (Hrsgg.): *Politisch-soziale Ordnungsvorstellungen in der Deutschen Klassik*, Baden-Baden 2018, 176). – Aufgrund der starken Verflechtung von Politik und den einzelnen Konfessionen wurde dieser Konflikt gerade 200 Jahre nach Luther (vgl. Anm. 651) von Gelehrten verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen intensiv diskutiert, ehe er sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts allmählich auflöste (vgl. Prodi 2005, 238). So stellte beispielsweise Narsius' Landsmann Justus Lipsius (1547–1606), Verfasser der Schrift *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* (1589), die Notwendigkeit des Gehorsams zur Aufrechterhaltung der öffentlichen und damit auch individuellen Sicherheit heraus; vgl. Günter Abel: *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin und New York 1978, 269.

660 Ebenso möchte er die verbindlichen Grundlagen eines allgemein-christlichen Dogmas durch genaue, wissenschaftliche Prüfung ermitteln, wie das Gedicht *Indagatio Sacrorum* zeigt; vgl. B II 2b II.

661 Vgl. dazu A II 1.

662 „Das neulich verabschiedete Gesetz ist hart, aber nicht von Dauer, weil es den Streitfall durch Schwüre, nicht durch Beweise beendet.“

663 Vgl. *TLL* „lis“ I A, 7.2.1496.58-1499.63.

Im Anschluss an die gesellschaftspolitische Perspektive nennt er in einem letzten Schritt religiös bedingte Gründe für den notwendigen Widerstand gegen die neuen Religionsgesetze (V. 167): *Aulae novellae faetus ater, horridus, / Atroque Diti, non Deo justo, sacer.*<sup>664</sup> Mit Hilfe der abschwächenden Antikisierungsstrategie – die an Vergil angelehnte, nicht-christliche Bezeichnung *Dis* (*Atroque Diti*, V. 168)<sup>665</sup> ersetzt den explizit christlichen Begriff *diabolus*<sup>666</sup> – diskreditiert er die rechtlichen Grundlagen als Ausgeburt der Finsternis (*faetus ater, horridus*, V. 167)<sup>667</sup> und ruft so Beklemmung und Abscheu hervor. Dabei bildet der Chiasmus *Atroque Diti, Deo justo* (V. 168) syntaktisch ab, dass sie dem gerechten göttlichen Gesetz diametral entgegengesetzt sind, also dem Teufel dienen.<sup>668</sup> Gemeinsam mit der simplen, elliptischen Syntax bewirkt er die einprägsame Pointierung der Kritik an der niederländischen Obrigkeit (*Aulae novellae*, V. 167), die Urheber der neuen Religionsgesetze ist. Wie das abwertende Attribut *novellae* zeigt, steht ihre überaus kurze Existenzdauer im starken Gegensatz zur altherwürdigen Autorität der beiden göttlichen Gesetze, die Narsius entlasten.<sup>669</sup> Ihre Weisungen erzeugen also kein Gefühl der moralischen Verpflichtung, sondern zählen aufgrund ihres klar teuflischen Charakters vielmehr eindeutig zu denjenigen Gesetzen, gegen die Widerstand erlaubt, ja sogar notwendig ist.

Mit dieser stringent und pointiert vorgetragenen Argumentation trägt der Dichter in zweierlei Hinsicht zu seiner Entlastung bei: Falls er erstens gegen diverse weltliche Verbote verstoßen hat, hat er sich dennoch nicht schuldig gemacht, weil die Verbote selbst nach göttlichem Recht ungesetzlich sind. Einer rechtmäßigen Verurteilung fehlt damit die rechtliche Grundlage. Zweitens muss er sich als guter Christ den aktuellen Gehorsamsforderungen der orthodox-reformierten Obrigkeit widersetzen, darf also nichts davon tun, wozu sie ihn zwingen wollen, d.h. weder ein Geständnis ablegen, noch seine Glaubensgenossen verraten oder sich durch einen Eid selbst entlasten (vgl. V. 140-46). Darüber hinaus bietet ihm die gesamte Reflexion über die formale und gesetzliche Basis

664 „Die finstre, schreckliche Ausgeburt des neuen Hofes, / die dem finstren Pluto, nicht dem gerechten Gott heilig ist.“

665 Verg. *Aen.* VI, 127: *noctes atque dies patet atri ianua Ditis.* – Diese Bezeichnung des antiken Unterweltgottes Pluto findet sich in christlichen Kontexten nicht; vgl. *TLL* „Dis“, 3.189.5-190.83.

666 Vgl. ders. „diabolus“, 5.1.940.65-942.79.

667 Vgl. ders. „1. fetus“, 6.1.636.25-639.38. Die metaphorische Bedeutungsebene ist weitaus seltener vertreten; vgl. ders. II B, 6.1.639.39-48. – Erneut lässt sich das Bild der biologischen Verwandtschaft erkennen, mit dem Narsius in religiösen Belangen enge, kausale Beziehungen zwischen Erzeuger (häufig eine theologische Leitfigur) und Erzeugtem (häufig die ihr folgende Glaubensgemeinschaft) ausdrückt. Hier zeigt es den direkten Bezug zwischen Gesetzgeber (*aula novella*) und dem Gesetz (*lex lata nuper*). Vgl. dazu grundlegend B I 3 II (bes. Abs. II).

668 Entsprechend erkennt Narsius den neuen Religionsgesetzen im folgenden Vers insgesamt jegliche Übereinstimmung mit den heiligen Gesetzen ab (V. 169): *Lex tota sacris Legibus contraria, / ...* („Das gesamte Gesetz steht im Gegensatz zu den heiligen Gesetzen, / ...“) – Dies trägt auch zum Vorwurf bei, die orthodoxen Reformierten propagierten fälschlicherweise das Bild eines ungerechten Gottes; s.o. Abs. II 2.2.2.

669 Der Diminutiv *novellus* (anstelle von *novus*) hebt die kurze Bestehensdauer der aktuellen Regierung stark hervor; vgl. *OLD* „1. novellus“ *Poet.*, 1219. Die mangelnde Autorität, die dies impliziert, erklärt sich vor allem dadurch, dass Narsius beispielsweise das alttestamentarische Gesetz explizit über dessen lange Existenzdauer positiv als altherwürdig hervorhebt (*Lex prisca Patris*, V. 150); s.o. Abs. II 3.1. Dagegen ist die aktuelle niederländische Regierung noch nicht so etabliert, als dass ihr langes, kontinuierliches Bestehen eine von Gott bestätigte Würde – denn andernfalls hätte er eingegriffen und sie gestürzt – und damit weisungsbefugte Autorität rechtfertigen könnte.

seines Prozesses die Möglichkeit zu einer Pointe, die seine Loyalität dem gerechten, d.h. göttlichen Gesetz gegenüber hervorhebt (V. 180 f.): *Injusta malo corde recto perpeti, / Quam justa prodere jura Civis degener.*<sup>670</sup> Die Pointierung dieses Gedankens bewirken die Gegenüberstellung der direkten Gegensätze *Injusta* (V. 180) und *justa* (V. 181) und der Infinitive *perpeti* (V. 180) und *prodere* (V. 181). Da *perpeti* besonders intensives Leid ausdrückt<sup>671</sup>, wirkt seine Wahl umso beeindruckender. Hier zeigt sich also das Martyrium des Dichters nicht auf religiöser, sondern gesellschaftspolitischer Ebene, wie der explizite Hinweis auf seine soziale Rolle (*Civis*, V. 181) offenbart.<sup>672</sup> Über das stereotyp-ethnisierende Motiv der *gens* (*degener*, V. 181) setzt Narsius wie üblich die Gemeinschaft der Remonstranten mit den wahren, d.h. nicht entarteten Niederländern gleich.<sup>673</sup> Entsprechend ist auch er als Mitglied dieser Gemeinschaft ein rechtgläubiger Christ und zugleich ein gerechtigkeitsliebender (*justa jura*, V. 181), aufrichtiger (*corde recto*, V. 180) Bürger.<sup>674</sup>

## Fazit

Der Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* dient Narsius zur Rehabilitierung seines guten Rufes, der Schaden genommen hat, weil er in ein juristisches Verfahren involviert war. Deshalb bemüht er sich gründlich, seine Unbescholtenheit in mehreren Schritten darzulegen. So zeigt er zunächst, dass der Grund seiner Verhaftung nichtig war, um daraufhin seinen tatsächlichen Gesetzesübertretungen den Status strafwürdiger Verbrechen abzusprechen. Sollte das den Leser noch nicht überzeugt haben, streitet er zuletzt insgesamt die Rechtmäßigkeit des Prozesses sowie die Gültigkeit der Rechtsgrundlage ab, auf der er verurteilt werden könnte. Indem Narsius seinen konkreten Fall mit Hilfe der dazu geeigneten Maßnahmen nur als ein beliebiges Beispiel der generellen skandalösen Umstände darstellt, die in den Niederlanden seit der Dordrechter Synode herrschen, verschleiert er dem Leser gegenüber die klar apologetische Intention des Gedichtes: Weil es scheint, als wollte er gar nicht direkt für seine Unschuld plädieren, wirkt die Gesamtargumentation umso subtiler und uneigennütziger. Auch den einzelnen oben genannten Phasen lassen sich bestimmte Überzeugungsstrategien zuordnen: So bemüht sich Narsius angesichts

670 „Ich möchte lieber aufrichtigen Herzens Ungerechtes durchleiden / denn als entarteter Bürger gerechte Gesetze verraten.“

671 Vgl. *TLL* „perpetior“ *init.*, 10.1.1627.21-26.

672 Für zusätzliche Dramatik sorgt die vorausgegangene emotionale Darstellung der misslichen Lage, in der er sich zum Widerstand entscheidet (V. 178 f.): *Ac tam profanis, tamque turpibus miser, / Minis adactus, mancipabor jussibus?* („Und werde ich, von so frevelhaften, so schändlichen Drohungen / gezwungen, ich Armer, ebensolchen Befehlen überantwortet werden?“ – Die Frage baut Spannung bezüglich seiner Entscheidung auf. Eine Häufung negativen Vokabulars zeigt Narsius als unglückliches, passives Opfer (*miser*, V. 178; *minis adactus, mancipabor*, V. 179) von Drohungen und Befehlen (*jussibus*, V. 179), die sowohl in allgemein religiöser (*tam profanis*, V. 178) als auch in allgemein moralischer Hinsicht (*tam turpibus*, V. 178) als höchst verwerflich beurteilt werden. Dass er sich trotzdem zu seinen Ungunsten entscheidet, führt dem Leser deutlich seine unbeirrbarere Loyalität zum Gesetz vor Augen.

673 Vgl. dazu B I 1 II und B I 3 II, Abs. I 1.

674 Siehe dazu oben Abs. II 2. 3.

seiner Verhaftung sowie der Gesetzesübertretungen, die moralische Integrität der Prozessführer zu untergraben, indem er – der Ankündigung im *Apologeticus* entsprechend – unter häufigem Einsatz von jambustypischem Sarkasmus ihre Hybris anprangert und sie auch der Lächerlichkeit preisgibt. Was den letzten Schritt betrifft, verlegt er sich auf eine eher sachbezogene, ernsthaft vorgetragene Argumentation. Auch die Strategien der engen, pointierten Gedankenführung und des Zugeständnisses treten bei der Vermittlung juristischer oder gesellschaftspolitischer Inhalte auf. In diesen beiden Punkten ist es für den Dichter offenbar von besonderer Bedeutung, dass der Leser seine Argumente auf rationaler Ebene gut nachvollziehen kann. Emotional rührende Anschaulichkeit im Sinne des *movere* spielt dabei eine untergeordnete Rolle.

Diesbezügliche, suggestive Strategien setzt Narsius aber – wie im *Apologeticus* angekündigt – auch in diesem Gedicht konsequent ein, um zugunsten der Rehabilitierung seine positiven, stereotyp-remonstrantischen Charaktereigenschaften hervorzuheben und sich konsequent als unschuldiges Opfer sowie standhaften Märtyrer zu inszenieren. Dies geschieht in den meisten Fällen in kontrastierender Abgrenzung zu den orthodoxen Reformierten. Von zentraler Bedeutung sind hier Strategien wie lexikalische Mehrdeutigkeit, bildhafte, oft auf Metaphern basierende Sprache und plastische Beschreibungen, die an die sinnliche Wahrnehmung des Lesers appellieren. Empathie erzeugende Darstellungen finden sich zusätzlich in Kontexten, die die gesellschaftspolitische Integrität des Dichters zum Inhalt haben. Ebenso folgt der Umgang mit religiösen Inhalten beziehungsweise binnenkonfessioneller Kritik bekannten Mustern, nämlich einer Kombination aus Maßnahmen der abschwächenden Antikisierung und inhaltlicher Unverbindlichkeit, die sich in Andeutungen oder anonym gehaltenen Adressierungen äußert. Dass der zentrale theologisch-dogmatische Streitpunkt der beiden reformierten Glaubensgemeinschaften nie um seiner selbst willen erwähnt oder gar diskutiert wird, obwohl er ein zentraler Bestandteil des niederländischen Konfliktes ist, verdeutlicht noch einmal, wie sehr das pragmatische, rein persönliche Ziel der Selbstentlastung im Mittelpunkt des Gedichtes steht. Passend dazu bleibt die Gegenüberstellung der streitenden Parteien auf religiöser Ebene auf die allgemeine Kategorie des wahren oder falschen Glaubens beschränkt. Davon abgesehen, weist Narsius den jeweiligen Strategien auch hier bestimmte, ihnen eigene – also strategiebezogene – Motive zu. Da viele dieser Motive in später verfassten Gedichten ebenfalls im Zusammenhang mit denselben Strategien auftreten, erhärtet sich der Verdacht, dass die Zuordnung von Strategien und dazugehörigen Motiven gedichtübergreifende Gültigkeit besitzt und der Dichter festen, wiederkehrenden Argumentationsmustern folgt.

## b) *In Symbolum Ioannis Westhovii*: Medizinische Theologie im Stammbuchkontext

## I. Historische Hintergründe

Die Brüder Hermann und Johannes Westhovius standen nicht nur in familiärem Kontakt mit Narsius' Hamburger Bekanntschaft Joachim Morsius<sup>675</sup>, sondern teilten auch ein gemeinsames Interesse mit ihm: die Alchemie. In Morsius' Fall war dies eng verknüpft mit seiner Begeisterung für die umstrittene Rosenkreuzer-Bewegung, deren Gedankengut gerade in alchemistischen Kreisen weit verbreitet war.<sup>676</sup> Obwohl er auf seinen bereits 1619 geäußerten Wunsch, dem Bund beizutreten, keine Antwort erhielt, erloschen seine Sympathien dafür nicht.<sup>677</sup> Auch der spätere Hamburger Schulrektor Joachim Jungius (1587–1657), der sowohl mit Hermann Westhovius als auch mit Morsius bekannt oder sogar befreundet war<sup>678</sup>, stand im Verdacht, mit dem Gedankengut des Rosenkreuzertums zu sympathisieren.<sup>679</sup> Ob und inwiefern auch die Gebrüder Westhovius dieser Bewegung anhängen, kann nicht beantwortet werden. Fest steht aber, dass Johannes Westhovius alchemistische Arzneien bezog, weil er – wie andere Ärzte der Hansestädte Lübeck und Hamburg – die modernen paracelsistischen Heilungsmethoden bevorzugte.<sup>680</sup> Darüber hinaus verfassten er und sein Bruder je ein lateinisches Gratulationsgedicht für die Schrift *Chrysologia seu Examen Auri*

---

675 Vgl. **BI 4**.

676 Morsius hatte im Herbst 1619 auf seiner Englandreise den bedeutenden Alchemiker Robert Fludd (1574–1637) kennengelernt, der den Geheimbund 1616/17 in einer Schrift verteidigt hatte; vgl. Thomas Reiser: *Mythologie und Alchemie in der Lehrepik des frühen 17. Jahrhunderts. Die ‚Chryseidos libri IIII‘ des Strassburger Dichterarztes Johannes Nicolaus Furichius (1602–1633)*, Berlin und New York 2011, 38 und Klaus-Rüdiger Mai: „Geheimbünde und Freimauresgesellschaften im Europa der Frühen Neuzeit“, in: Erich Donnert (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, Köln u.a. 2008, 262. Die Begegnung mit Fludd veranlasste den herumreisenden Gelehrten dazu, die eigenen Studien der Alchemie zu vertiefen und entsprechende Werke des Niederländers Cornelius Drebbel (1572–1633) sowie des deutschen Naturwissenschaftlers Heinrich Nollius zu publizieren (vgl. Reiser 2011, 38). Nollius beispielsweise wurde 1623 in Gießen verhaftet, weil er angeblich geheime Versammlungen mit anderen Schwärmern abgehalten hatte; vgl. Wolfgang Hardtwig: *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München 1997, 261.

677 Vgl. Reiser 2011, 36 f.

678 Hermann Westhovius war Jungius' Kommilitone und Korrespondenzpartner; vgl. Siegfried Wollgast: „Zu Joachim Jungius' "Societa ereunetica". Quellen – Statuten – Mitglieder – Wirkungen“, in: Klaus Garber und Heinz Wismann (Hrsg.): *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Bd. 2, Tübingen 1996, 1219. – Auch Morsius und Jungius kannten sich von der Rostocker Universität; vgl. Christoph Meinel: *Die Bibliothek des Joachim Jungius. Ein Beitrag zur Historia litteraria der frühen Neuzeit*, Göttingen 1992, 43 f.

679 Zumindest wurde seine 1622 gegründete *Societas Ereunetica* – eine Versammlung der wichtigsten deutschen Naturwissenschaftler dieser Zeit – deshalb verboten (vgl. Hardtwig 1997, 261 f.). Wollgast bemerkt dazu (1996, 1192): „Die Hinweise auf eine Nähe von Jungius und seiner ‚Societas‘ zu den Rosenkreuzern sind einfach zu reichlich.“

680 Vgl. Thomas Lederer: „Leben, Werk und Wirkung des Stralsunder Fachschriftstellers Johann Grasse (nach 1560–1618)“, in: Kühlmann und Langer 1994, 229 (bes. Anm. 10).

*Chymicum*<sup>681</sup>, die der reformierte Arzt und Chemiater Angelo Sala (1576–1637)<sup>682</sup> 1622 in Hamburg drucken ließ. Über Hermann Westhovius kamen auch Sala und Jungius miteinander in Kontakt.<sup>683</sup>

Johannes Narsius machte also Bekanntschaft mit zwei gut vernetzten Berufskollegen, wobei angenommen werden kann, dass die aus Lübeck stammenden Brüder Lutheraner waren.<sup>684</sup> Ausgangspunkt seines Gedichtes an Hermann Westhovius ist der christlich geprägte Leitspruch (*Symbolum*) seines inzwischen verstorbenen Bruders: *Tunc Medicus, quum tu, Christe, mederis, ero.*<sup>685</sup> Damit erinnert es an einen Eintrag in einem *Album amicorum*, der ein solches *Symbolum* inhaltlich näher erläutert.<sup>686</sup> Diese Stamm- oder Freundschaftsbücher waren ab dem 16. Jahrhundert vor allem in den Niederlanden, in Deutschland und Skandinavien sehr verbreitet und standen in engem Zusammenhang mit der überregional vernetzten Gelehrtenrepublik.<sup>687</sup> Unter literarisch tätigen Gelehrten war es nicht unüblich, ein Motto in Versform zu bearbeiten, wobei dem Epigramm eine bedeutende Rolle zukam.<sup>688</sup> Die Einträge bearbeiteten dabei bestimmte *loci communes*, Themenkomplexe wie ‚Gott und Religion‘, ‚Freundschaft‘ oder ‚Tugend‘.<sup>689</sup> Es kann also eine entsprechende stilistische Ausgestaltung des vorliegenden Gedichtes erwartet werden, die sich angesichts ihres gelehrten Adressaten durch pointierte Kürze, eine Vielzahl rhetorischer Stilmittel und mehr oder minder explizite Bezugnahmen auf antike Kultur auszeichnet<sup>690</sup>, sodass

681 Johannes Westhovius' Beitrag ist das unbetitelt Gedicht Nr. V (*Chrysol.* B 4 r f.), der seines Bruders die ebenfalls unbetitelt Nr. IX (*Chrysol.* B 8r–C 2r). In beiden Fällen handelt es sich um Gedichte in humanistisch-gelehrter, nicht-christlich antiker Tradition, die konsequent auf jegliche Form religiöser Inhalte verzichten.

682 Aus religiösen Gründen war Sala, ein gebürtiger Italiener, 1607 gemeinsam mit seinen Eltern aus der Heimat nach Genf geflohen. Er hatte Medizin studiert und in Leiden Alchemie sowie alchemistische Pharmazie gelehrt, ehe er ab 1620 für mindestens fünf Jahre als Chemiater in Hamburg arbeitete; vgl. Wollgast 1996, 1220; Hans Schröder: „Sala (Angelus)“, in: Schröder u.a. 6 (1873), Nr. 3346 sowie Urs L. Gantenbein: „Sala, Angelus“, in: Hans G. Hockerts (Hrsg.): *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, Bd. 22, Berlin 2005, 359.

683 Vgl. Wollgast 1996, 1220 und auch Meinel 1992, 42.

684 Meinel (1992, 45) erwähnt Lübeck als Hermann Westhovius' Heimatstadt.

685 Angesichts dieses Leitspruchs ist es interessant, dass Johannes Westhovius' Gratulationsgedicht für Sala ebenso nicht-christlich antik anmutet wie das seines Bruders.

686 Die beiden Bände des Stammbuches *Symbolum* (1581), die der Breslauer Universalgelehrte Jacobus Monavius (1546–1603) herausgab, enthielten beispielsweise nur Gedichte, die auf Monavius' Leitspruch *Ipse faciet* (Joh 14, 12) Bezug nahmen; vgl. Gábor Almási: *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Leiden und Boston 2009, 93. – Solche Alben waren besonders ab dem Ende des 16. Jahrhunderts populär; vgl. Jane Stevenson: *Women Latin Poets. Language, Gender, & Authority from Antiquity to the Eighteenth Century*, New York 2005, 247.

687 Vgl. dies., 246. – Sie bieten im Fall eines reisenden Gelehrten viel mehr Aufschlussmöglichkeiten über seine Kontakte als beispielsweise Reiseberichte, da in diesen gewöhnlich nur die Bekanntschaft mit sehr wenigen Personen geschildert wird; vgl. dazu Ludwig 2006, 58.

688 Vgl. Stevenson 2005, 246 f. – Auch andere Metren wurden verwendet: So wählte der norddeutsche Dichter Johannes Elfringius für seinen Album-Eintrag *In Symbolum Optimum Clarissimi Philosophi et Medici Valerii Charstadt. Laborem Constantia, Dolorem Patientia*, den er in Joachim Morsius' bekanntem *Album amicorum* vornahm, den katalektischen jambischen Quaternar; vgl. Mors. Alb. IV, 749.

689 Eine Aufzählung der wichtigsten *loci communes* findet sich in: Ludwig 2006, 86 ff.

690 Vgl. Johannes Jansen: „The Microcosmos of the Baroque Epigram. John Owen and Julien Waudré“, in: Susanne de Beer, Karl A. E. Enenkel und David Rijser (Hrsg.): *The Neo-Latin Epigram. A Learned and Witty Genre*, Löwen 2009, 279 f. – Das Epigramm gehörte zu den zentralen Lehrgegenständen des Lateinunterrichts und nahm somit eine ebenso bedeutende Rolle in der Gelehrtenkultur ein; vgl. Jutta Weisz: *Das deutsche Epigramm des 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1979, 167–71. Auch die Auswahl der Zitate beziehungsweise antiken Autoren konnte von deren Verwendung im Unterricht abhängen (beispielsweise Cicero) oder davon, welcher wissenschaftlichen

Antikisierungen sich zwangsläufig ergeben und keiner bewussten strategischen Entscheidung vonseiten des Dichters bedürfen. Gleichzeitig legt der poetisch zu bearbeitende Leitspruch fest, dass Narsius' Beitrag sich inhaltlich mit dem Gemeinplatz ‚Religion‘ befassen muss. Daraus folgt allerdings nicht, dass es automatisch zu einem Dokument interkonfessionellen Austausches werden muss, denn sehr häufig gestalteten fremdkonfessionelle Einträger ihre Beiträge so, dass ihre konfessionelle Zugehörigkeit entweder nur schwer oder gar nicht ermittelt werden konnte.<sup>691</sup> Gelegentlich gaben sie aber durch die Auswahl der zitierten Autoren oder konfessionsspezifisches Gedankengut, teilweise auch durch verschleierte interkonfessionelle Kritik dennoch indirekte Hinweise auf ihre eigene Position.<sup>692</sup>

Die folgende Analyse geht deshalb erstens der Frage nach, ob der Dichter unter Verwendung verschleiender rhetorischer Strategien auf seine Zugehörigkeit zu den Remonstranten hinweist oder zumindest zu erkennen gibt, dass er – wie die Gebrüder Westhovius – einer protestantischen Glaubensgemeinschaft angehört. Die Hervorhebung dieser transkonfessionellen Gemeinsamkeit stellte schließlich eine zentrale Strategie des Werbegedichtes *Laus et Studium* dar, das sich an die lutherische Geistlichkeit Hamburgs richtete. So kann nun geprüft werden, ob er auch in einem Kontext ohne potenzielle politische Tragweite Übereinstimmungen zwischen Remonstranten und Lutheranern suggeriert, denn dies könnte ein Indiz für ein nicht nur rein pragmatisches, sondern auch persönliches Interesse an einer Annäherung oder gar Union beider Glaubensrichtungen sein.<sup>693</sup> Allerdings gilt es dabei zu berücksichtigen, dass Stammbücher des frühen 17. Jahrhunderts keine rein private Angelegenheit, sondern durchaus für die Rezeption durch Außenstehende gedacht waren.<sup>694</sup> Sie gaben dem Einträger also die Möglichkeit, seine moralischen beziehungsweise religiösen Wertmaßstäbe, das literarische Können sowie die eigene Gelehrsamkeit zu seinen Gunsten einem Publikum zu präsentieren.<sup>695</sup> Weil Narsius – dem Vorwort des *Prodromus Poëmaticus* gemäß – viel an der Rehabilitierung seines guten Rufes gelegen war, soll ebenfalls betrachtet werden, inwieweit sein Eintrag das pragmatische Ziel einer entsprechend positiven Selbstdarstellung verfolgt. Dies ist umso mehr in die Überlegungen einzubeziehen, weil er seinen

---

Disziplin die Einträger selbst angehörten; vgl. Ludwig 2006, 66 ff.

691 Vgl. Ludwig 2010, 85.

692 Vgl. ders., 87.

693 Die Nähe zwischen beiden Glaubensrichtungen trat bisher nur in Gedichten mit potenzieller politischer Tragweite auf: Die Auftragsarbeit *Auspicium Fredericopolis* sollte die politisch gewollte Besiedlung Friedrichstadts vorantreiben, das Gedicht *Laus et Studium* eine religionspolitische Konsequenz – die lutherisch-remonstrantische Union – erreichen; vgl. B I 1 und B I 3.

694 Vgl. Werner W. Schnabel: *Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003, 150 und (bes.) 157. Zur Relevanz des Stammbuchbesitzers führt Schnabel weiter aus (157): „Namentlich bei Humanisteneinträgen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts (...) läßt sich nachweisen, daß statt des Halters vielmehr der spätere Einträger oder der Außenstehende als sachkundiger Leser einer Inskription mehr oder minder deutlich als Orientierungs- oder Zielinstanz berücksichtigt wird.“

695 Vgl. ders., 175 f.



Beitrag im Rahmen dieser Gedichtsammlung schließlich sogar selbst der Öffentlichkeit zugänglich macht.<sup>696</sup>

## II. In *Symbolum Ioannis Westhovii*

Das Epigramm *In Symbolum Ioannis Westhovii* umfasst insgesamt fünf elegische Distichen und lässt sich inhaltlich in zwei Abschnitte teilen: An die Darstellung des Verhältnisses von Christus zu Apollo und dessen Funktion als Gott der Heilkunde (V. 1-6) schließt sich die direkte Bezugnahme auf den verstorbenen Arzt Johannes Westhovius an (V. 7-10). Narsius greift also beide im Gedichttitel genannten Personen (*Medicus, Christe*) nacheinander auf, wobei der zweite Teil lediglich vermittelt, dass der Inhalt des ersten auf Westhovius zutrifft, und somit keine neuen Aspekte enthält.

### **Der *Christus-medicus*-Topos: transkonfessionelles Gedankengut, christliche Deutung und gemeinchristliche Kategorien**

Bereits das *Symbolum* selbst setzt Westhovius in ein klares Abhängigkeitsverhältnis zu Christus: Bedingung für seine eigene Arztstätigkeit beziehungsweise den damit verbundenen Heilungserfolg (*Tunc Medicus ero*) ist die Beteiligung Christi am Heilungsprozess (*quum tu, Christe, mederis*). Die enge Verknüpfung der beiden heilenden Personen wird auf lexikalischer Ebene – *medeor* beschreibt die Tätigkeit des *medicus*<sup>697</sup> – sehr deutlich. Im Titel deutet sich also schon das soteriologisch geprägte *Christus-medicus*-Motiv an, dessen Wurzeln in der Antike liegen und das von der Gleichsetzung des Heilgottes Apollo mit Christus ausging.<sup>698</sup> Ein wichtiger Aspekt des Motivs war die Verbindung von körperlicher und seelischer beziehungsweise spiritueller Heilung, wie sie bei Hieronymus<sup>699</sup> und vor allem Augustinus<sup>700</sup> zu finden ist. Weil die Bedeutung des *Christus-medicus*-Motivs im allgemeinen und des seelenärztlichen Aspektes im besonderen<sup>701</sup> in der Frühen Neuzeit konfessionsübergreifend erhalten blieben, offenbart sich im *Symbolum* des verstorbenen Hamburger Arztes Johannes Westhovius also ein transkonfessioneller Topos der medizinischen Theologie, auf

---

696 Die Veröffentlichung in einer eigenen Sammlung spricht auch dafür, dass Narsius' Verse selbstverfasst sind; vgl. Ludwig 2006, 84.

697 Das Substantiv *medicus* leitet sich vom Verbum *medeor* ab; vgl. *TLL* „*medeor*“ *deriv.*, 8.524.39 f.

698 Vgl. Petra Lenz: *Der theoretische Krankheitsbegriff und die Krise der Medizin*, Wiesbaden 2018, 31 f. Die Gleichsetzung führte beispielsweise dazu, dass der hippokratische Eid zugunsten Christi umformuliert wurde; vgl. Dietrich von Engelhardt: „Ethik, medizinische (Mittelalter)“, in: Werner E. Gerabek u.a. (Hrsgg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Bd. 1, Berlin und New York 2007, 371. – Über den Ursprung der Heilgottfunktion Apollos informiert Wilhelm H. Roscher: „Apollon“ (bes. III b), in: Ders. (Hrsg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. I 1, Leipzig 1884, Sp. 430-34.

699 Vgl. Lenz 2018, 31.

700 Vgl. Eduard Seidler und Karl-Heinz Leven: *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Stuttgart 2003, 82.

701 Vgl. André Knotte: *Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur. Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud*. Herausgegeben von Wolfgang Frindte und Matthias John, Paderborn 2015, 86.

den zeitgenössische Mediziner, Theologen und Philologen gern zurückgriffen.<sup>702</sup> Da sich Narsius bei der Bearbeitung des Leitspruchs also nicht selbst dafür entscheiden konnte, einem lutherischen Adressaten gegenüber gemeinsames Gedankengut zu verarbeiten, ist dieses Vorgehen nicht als bewusst gewählte rhetorische Strategie zu werten. Allerdings nutzt er seine Zusammenfassung der hier genannten Aspekte des Topos dazu, dem Leser seine eigene Frömmigkeit zu präsentieren (V. 3 f.): *Sacra [sc. Medicina] olim Phoebus, nunc Christo sacra vocetur, / Corporis atque animi qui medicina malis.*<sup>703</sup> Der Iussiv *vocetur* (V. 3) fordert die Bewusstmachung, dass Apollo als Heilgott von Christus abgelöst wurde, und der Chiasmus *Sacra olim Phoebus, nunc Christo sacra* (V. 3) unterstützt den gewünschten Perspektivwechsel zusätzlich. Obwohl die humanistisch-antike Perspektive im gelehrten Kontext eines Stammbucheintrages wohl kaum negativ aufgefallen wäre, zieht Narsius also eine dezidiert christliche Deutung explizit dem nicht-christlich antiken Gedankengut vor, ohne dieses freilich abzuwerten. Er offenbart sich damit als frommer, christlicher Humanist.

In diesem Sinne verweist er gleich zu Beginn des Epigramms auf Vergils *Aeneis*: *Impiogens, procul hinc! Procul, ô, procul ite, profani!* (V. 1)<sup>704</sup>. Angesichts der großen Nähe zum epischen Original, das auch einem religiös geprägten Kontext entstammt und sich deshalb gut in den vorliegenden Zusammenhang einfügt<sup>705</sup>, etabliert die feierlich-religiöse Aufforderung *Procul, ô, procul ite, profani!* (V. 1) eine entsprechende Grundstimmung für das gesamte Gedicht. Die christliche Deutung der Vergil-Adaptation ergibt sich aus der im folgenden entfalteten Ablösung des Apollo durch Christus (s.o.). Zum Abschluss des ersten Gedichtteils interpretiert Narsius auch sein medizinisches beziehungsweise pharmazeutisches Fachwissen in dieser Hinsicht, wenn er Christus mit zwei Heilmitteln gleichsetzt (V. 6): *Hic sit Dictamnus, hic Panaceae piis.*<sup>706</sup> Die Heilkräuter Diptam (*Dictamnus*, V. 6)<sup>707</sup> und Panazee (*Panaceae*, V. 6)<sup>708</sup> finden nicht nur ebenfalls Erwähnung

702 Vgl. Sandra Pott: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert*, Berlin und New York 2002, 70-76.

703 „Heilig einst dem Phoebus, soll sie [sc. die Medizin] nun Christus heilig genannt werden, / der Medizin gegen körperliche und seelische Übel ist.“

704 „Unfrommes Volk, fort von hier! Fort, oh, geht fort, Unheilige!“

705 In *Aen.* VI, 258 f. heißt es: (...) *Procul, o procul este, profani!*, / *conclamat vates, ,totoque absistite luco; / (...)*. – Es handelt sich dabei um die Warnung der Sibylle von Cumae an Aeneas' Gefährten, sich vom eben geöffneten Eingang zur Unterwelt fernzuhalten, die Aeneas daraufhin aufsucht.

706 „Dieser sei Diptam, dieser Panazee für die Frommen.“

707 Der Diptam stammt ursprünglich von Kreta, der Geburtsinsel des Göttervaters Zeus, sodass schon Aristoteles von ihm behauptete, wenn von Pfeilen verwundete Ziegen ihn fräßen, würden die Pfeile im Anschluss sofort von selbst abfallen. Auf diese Erzählung nimmt auch Vergil im oben genannten Passus Bezug; vgl. Marina Heilmeyer: *Ancient Herbs*, Los Angeles 2007, 42.

708 Namenspatin war die griechische Gottheit Panakeia (von gr. πανακής; allheilend), die sich als Verkörperung der Heilung durch die entsprechende Pflanze im therapeutischen Gefolge des Heilgottes Asklepios befand und auch als Tochter desselben galt. Unter den Pflanzen, die in der Antike als Panazee bezeichnet wurden, war übrigens auch der Diptam. Vgl. dazu Eduard Thraemer: „Panakeia“, in: Roscher III 1 (1897), Sp. 1482-91.

in der *Aeneis*<sup>709</sup>, sondern spielten auch in der Medizin der Frühen Neuzeit eine bedeutende Rolle:

Während

Diptam in botanischen Gärten wuchs<sup>710</sup> und als Medikament gegen verschiedene Leiden galt<sup>711</sup>, stellte die iatrochemische Herstellung eines Allheilmittels (Panazee) das zentrale Ziel der Alchemisten dar<sup>712</sup>. Seine Gleichsetzung mit Christus (*hic Panacaea*, V. 6) trifft umso mehr zu, da er das Leben seiner Konsumenten in sehr großem Maße verlängern sollte<sup>713</sup> und der Glaube an Christus schließlich zum ewigen Leben führt. Angesichts des großen Interesses der Gebrüder Westhovius an Alchemie und iatrochemischen Medikamenten sowie ihres gemeinsamen Berufsstandes kann Narsius hier sein eigenes Fachwissen demonstrieren, das Gedicht auf die explizit genannten Adressaten abstimmen<sup>714</sup> und sich selbst durch die gemeinchristliche Ausrichtung seiner Gelehrsamkeit als frommen Vertreter der theologischen Medizin präsentieren.

Dementsprechend kennzeichnet er explizit die Frommen (*piis*, V. 6) als Nutznießer der christlichen Heilmittel: Nur ihnen wird in geistlicher Hinsicht Heilung zuteil, indem der Arzt Christus ihre Seelen zum rechten Glauben und damit zum ewigen Heil (zurück)führt. Angesichts der allgemeinreligiösen Kategorie der Frömmigkeit ist auch dieses Gedicht von strategischer inhaltlicher Unverbindlichkeit geprägt: Weder hier noch zu Beginn des Gedichtes, wo der Dichter ein nicht näher bestimmtes „unfrommes Volk“ (*Impia gens*, V. 1) sowie „Unheilige“ (*profani*, V. 1) erwähnt, konkretisiert er den Begriff oder markiert ihn gar konfessionell.<sup>715</sup> Gleiches gilt für die unspezifischreligiöse Kategorie der Heiligkeit (V. 2): *Phoebi sacra via est, et Medicina sacra*.<sup>716</sup> Dank dieser

---

709 Beide heilen den verwundeten Aeneas augenblicklich von seinen Verletzungen; vgl. *Aen.* XII, 412-19.

710 Dies trifft beispielsweise auf den 1545 in Padua angelegten botanischen Garten zu, den der Dichter Nathan Chytraeus in einem Gedicht beschrieb; vgl. Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle: „Humanismus und Medizin an der Universität Heidelberg im 16. Jahrhundert“, in: Wilhelm Doerr (Hrsg.): *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit 1386–1803*, Berlin und Heidelberg 1985, 264. – Besagter botanischer Garten in Padua inspirierte Hermann Westhovius übrigens dazu, seinen eigenen anzulegen; vgl. Wollgast 1996, 1219.

711 Vgl. Peter Uffenbach (Hrsg.): *Kreuterbuch. Künstliche Conterfeytunge der Bäume, Stauden, Hecken, Kreuter, Getreyd, Gewürtze, etc. Mit eigentlicher Beschreibung derselben Nahmen in sechserley Sprachen ...*, Frankfurt a.M. 1564, 191 f.

712 Vgl. Bernhard D. Haage: „Iatrochemie“, in: Gerabek u.a. 2 (2007), 651. – Jedes beliebige Fabrikat konnte als Panazee – oder auch „flüssiges Gold“ (*aurum potable*) – bezeichnet werden. Unter anderem standen zeitweise auch Tabak und Schwefelantimon im Verdacht, ein Universalheilmittel zu sein; vgl. Tanya Pollard: *Drugs and Theater in Early Modern England*, New York 2005, 150 (Anm. 14) und Susanne Grosser: *Ärztelkorrespondenz in der Frühen Neuzeit. Der Briefwechsel zwischen Peter Christian Wagner und Christoph Jacob Trew*, Berlin und Boston 2015, 597 (Anm. 8).

713 Vgl. Haage 2007, 651. – So sollte sich beispielsweise die Panazee, die der deutsche Jurist Georg am Wald (1554–1616) in seinem Werk *De panacea Am-Waldina* (1594) vorstellte, stärkend auf den Lebensgeist auswirken; vgl. Bruce T. Moran: *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy. Separating Chemical Cultures with Polemical Fire*, Sagamore Beach 2007, 126.

714 Auch im Stammbuch des lutherischen Mediziners Paulus Hessus (1536–1603) findet sich Lob, das mit Hilfe berufsspezifischer Inhalte ausgedrückt wird; vgl. Ludwig 2010, 85.

715 Entsprechend inhaltsleer verwendet er den Begriff *pietas*, um Johannes Westhovius' Haltung zum Arzt Christus im zweiten Gedichtteil anzuschließen (V. 7): *Hoc sibi Westhovii pietas suggeßit, (...)*. („Das riet sich Westhovius' Frömmigkeit an, (...).“)

716 „Phoebus ist der Weg heilig und die Medizin heilig.“

Strategie ist Narsius' Gedicht für Anhänger jeder Konfession problemlos rezipierbar<sup>717</sup>, ohne dass es die Tätigkeit des Mediziners profaniert beziehungsweise säkularisiert.

### Fazit

In diesem gemeinchristlich gehaltenen, auf kirchenväterlichem Gedankengut aufbauenden Epigramm spielt weder die konfessionelle Zugehörigkeit des Adressaten noch diejenige des Einträgers eine Rolle, denn der Dichter verzichtet auf jeden noch so kleinen Hinweis bezüglich seiner eigenen konfessionellen Position. Dadurch ermöglicht er die überkonfessionelle Rezeption seiner positiven Selbstdarstellung: Schließlich nutzt Narsius das Gedicht dazu, dem Leser gegenüber seine medizinischen Fachkenntnisse, seine literarische Bildung sowie die eigene – inhaltlich nicht näher definierte – Frömmigkeit zur Schau zu stellen, sodass die Veröffentlichung dieses Gedichtes pragmatisch zur angestrebten Rehabilitierung seines guten Rufes beiträgt. Zu diesem Zweck verlegt er sich auf die Strategie der konsequent christlichen Deutung. Außerdem offenbart sich die Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit immer mehr als themengebunden, weil sie auch in diesem Epigramm im Zusammenhang mit religiösen Inhalten zum Einsatz kommt. Dagegen ist die Verbindung von transkonfessionellem Gedankengut und Adaptation berühmter antiker Literatur diesmal nicht unbedingt mit der konfessionellen Zugehörigkeit des Adressaten zum Luthertum zu erklären, da diese hier – wie gesagt – ohne Bedeutung ist. Vielmehr hängt sie wohl mit den gattungstypischen Gepflogenheiten des Stammbucheintrags zusammen.

## c) *In Lauream Nassovicam*: Moritz von Oranien und Augustus im Vergleich

### I. Historische Hintergründe

Der knappe Vierzeiler *In Lauream Nassovicam* beschließt als letztes Gedicht die Sammlung *Prodromus Poëmaticus* und richtet sich, wie das Adjektivattribut *Nassovicam* verdeutlicht, an den niederländischen Statthalter Moritz von Oranien in seiner Funktion als Graf von Nassau-Katzelnbogen.<sup>718</sup> Wenngleich das Epigramm keinen explizit religiösen Inhalt aufweist, erscheint es dennoch betrachtenswert, weil der Adressat als Unterstützer der orthodox-reformierten Partei maßgeblich für Narsius' Schicksal mitverantwortlich ist.<sup>719</sup> Erst nach seinem Tod kehrten

---

717 Dieses Phänomen findet sich ebenfalls in Hessus' Stammbuch: „In dem humanistischen Album des Paulus Hessus konnten sich also sowohl die Katholiken als auch die Protestanten wiederfinden.“ (Ludwig 2010, 87.)

718 Die Verwendung dieses Attributes (anstatt – wie im nach 1618 entstandenen *Apologeticus – Aurasinus*; vgl. Anm. 721) ist ein Indiz dafür, dass das Gedicht vor 1618 entstand, denn erst in diesem Jahr wurde Graf Moritz Prinz von Oranien; vgl. Georg Schmidt: „Moritz Graf von Nassau-Katzelnbogen etc.“, in: *NDB* 18 (1997), 139.

719 Zur Rolle Moritz von Oraniens im binnenkonfessionellen Konflikt vgl. A II 1.

beispielsweise einige der nach Friedrichstadt ausgewanderten Remonstranten in ihre Heimat zurück, und auch die Rückreise des Dichters fällt in das Todesjahr 1625.<sup>720</sup> Nach eigener Aussage trat Narsius zu seiner Zeit als Prediger sogar in Kontakt mit dem Politiker: Dieser habe ihn (um 1615) freundlich gebeten, sein Amt in der Gemeinde Grave nicht aufzugeben, und ihm für den Fall seines Verbleibes sogar eine Gehaltserhöhung angeboten.<sup>721</sup> Sobald er aber die Gründe für den angestrebten Standortwechsel erfahren hätte, habe er ihn bereitwillig gehen lassen.<sup>722</sup>

Der Dichter wendet sich in seinem Vierzeiler also nicht an eine ihm vollkommen unbekannt politische Größe, sondern an eine, mit der er sich bereits einmal schriftlich ausgetauscht hatte. Da das Epigramm sehr wahrscheinlich bereits vor 1618 entstand, verfasste er es zu einem Zeitpunkt, an dem die religionspolitischen Auseinandersetzungen in den Niederlanden auf ihren Höhepunkt zusteuerten. Dass er es nun gute vier Jahre nach der Dordrechter Synode veröffentlichte, zeigt, dass der Verfasser den Inhalt anscheinend noch immer als gültig und in genau dieser Fassung lesenswert betrachtete. Hielte er es dagegen lediglich für ein Dokument einer längst vergangenen Geisteshaltung, wäre es schließlich sinnvoll und sehr einfach gewesen, dem Gedicht einen diesbezüglichen Hinweis beizugeben oder es gar nicht erst drucken zu lassen. Die folgende Analyse soll deshalb der Frage nachgehen, auf welche Weise Narsius Moritz von Oranien vor dem Hintergrund des Konfliktes adressiert und weshalb er dieses Epigramm Jahre nach seiner eigentlichen Entstehung doch noch veröffentlicht haben könnte.

## II. *In Lauream Nassovicam*

Das Epigramm *In Lauream Nassovicam* besteht aus zwei elegischen Distichen, wobei das erste einen Vergleich zwischen Moritz von Nassau und dem antiken Kaiser Augustus enthält (V. 1 f.) und sich das zweite direkt an den niederländischen Statthalter richtet (V. 3 f.). Der im Titel genannte Lorbeerkranz (*laurea*) ist seit der Antike eine Auszeichnung für bedeutende Staatsmänner einerseits und erfolgreiche Kriegsherren auf dem Triumphzug andererseits<sup>723</sup>, ohne jedoch – wie beispielsweise der Ölweig – mit dem Frieden in Verbindung zu stehen<sup>724</sup>. Hier deutet sich also

---

720 Vgl. C I.

721 *Apol.* A 4 v, 119-24: *In ministerio Ecclesiastico quo pacto versatus fuerim decennium integrum apud Gravienses, meminit haud dubiè illustissimus [sic!] Princeps Aurasinus civitatis Dominus, qui, cum postea à Bommeliensibus vocatus essem, clementer me invitavit, etiam oblato stipendij augmento, ne cuiquam alteri, nisi Graviensi Ecclesiae operam meam addicerem; (...).* („Wie ich volle zehn Jahre lang im Kirchenamt bei den Gravern gelebt hatte, daran erinnert sich zweifellos der durchlauchtigste Fürst von Oranien als Herr der Gemeinde, der – nachdem ich von den Zaltbommelern gerufen worden war – mich milde aufforderte (sogar mit dem Angebot einer Gehaltserhöhung), keiner anderen als der Graver Kirche meinen Dienst zuzusagen; (...).“

722 Vgl. *Apol.* A 4 v–B r, 124 ff.

723 *Laurea* impliziert in den meisten Fällen einen aus Lorbeer geflochtenen Kranz für die entsprechenden feierlichen Anlässe; vgl. *TLL* „laureus“ 2 a (bes. α), 7.2.1058.13-56. – Ansonsten ist es bedeutungsgleich mit der Bezeichnung *laurus*, die Narsius in V. 1 verwendet; vgl. ders. „laurus“ I 2 b, 7.2.1062.7-34.

724 Zur Bedeutung des Ölweiges vgl. Anm. 1270.

bereits an, dass Moritzens Ruhm hauptsächlich auf außenpolitischen Militärerfolgen beruht. Tatsächlich äußert sich der Verfasser vor diesem Hintergrund aber zur innenpolitischen Lage der Niederlande, die zum Entstehungszeitpunkt des Gedichtes überaus angespannt war, sodass hier ein Defizit der aktuellen Regierung thematisiert wird.

### Lob und Kritik an Moritzens Politik: Entaktualisierung und Zugeständnis

[1] Mauritorium virtus cingit Mavortia lauro.  
Civica at Augustum cinxerat ante salus.  
Ah! Serva Cives! Vince iram, maxime Princeps!  
Sic gemina accingent laurea sarta caput.

[1] Moritz umkränzt kriegerische Tapferkeit mit Lorbeer.  
Aber Augustus hatte früher das Bürgerwohl bekränzt.  
Ach! Bewahre die Bürger unversehrt! Besiege den Zorn, größter Fürst!  
So werden doppelte Lorbeerkränze Deinen Kopf umwinden.

Die Wiederaufnahme des Begriffs *laurus* (*lauro*, V. 1) bindet die Verse unmittelbar an den Gedichttitel an und bestätigt die Bedeutung der militärischen Erfolge (*Mavortia lauro*, V. 1) für Moritzens Ruhm. Das episch-archaische Adjektiv *Mavortia* stellt dabei nur einen der zahlreichen Bezüge zur zeitlich distanzierten Antike dar<sup>725</sup>: Besonders deutlich wird die Antikisierung allein darin, dass der Dichter den ersten römischen Kaiser Augustus (*Augustum*, V. 2; reg. 31 v.–14 n. Chr.) zum Vergleichspunkt wählt. Auf diese Weise bietet er Moritz eine positive Identifikationsfigur, die weder an zeitgenössische Politik noch speziell an ein aktuelles europäisches, nicht-niederländisches Territorium gebunden ist. Da der Niederländer also nicht in ein unmittelbares Konkurrenzverhältnis zu einem moralisch überlegenen Zeitgenossen tritt, verletzt Narsius weder dessen nationalen noch den persönlichen Stolz. Dazu trägt ebenfalls die knappe, nüchtern feststellende Syntax des ersten Distichons bei. Darüber hinaus stellt der römische Kaiser im vorliegenden historischen Kontext auch deshalb ein besonders passendes Vorbild dar, weil die

---

725 Vgl. Thomas Elsmann: „Konfessionalisierung und Reisebeschreibung. Nathan Chytraeus' *Hodoeporicon Itineris Dantiscani* (1590)“, in: Edmund Kotarski (Hrsg.): *Literatur und Institutionen der literarischen Kommunikation in nordeuropäischen Städten im Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Danzig 1996, 145 (Anm. 46). – Die Form *Mavors* für *Mars* findet sich – neben anderen Archaismen – in Vergils *Aeneis* (XI, 399 f.); vgl. Sandra Hartl: „Im Spiegel des Horaz. Griechische Dichtungstheorien in Vergils *Aeneis*“, in: Janina Göbel und Tanja Zech (Hrsg.): *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*, München 2011, 187. Daraus erklärt sich auch die einmalige Verwendung der auffälligen Form in Lucans Bürgerkriegsepos *Pharsalia*; vgl. Wolfgang D. Lebek: *Lucans Pharsalia. Dichtungsstruktur und Zeitbezug*, Göttingen 1976, 247.

*Pax Augusta* einen Bürgerkrieg beendete<sup>726</sup>: Da sich die Niederlande in den Jahren vor der Dordrechter Synode ebenfalls in einem solchen Zustand befanden, ruhen nun die Hoffnungen auf einer vergleichbaren Friedensstiftung durch Moritz von Oranien.<sup>727</sup> Wie eng und direkt sich der Vergleich zwischen den beiden Staatsmännern gestaltet, zeigt die Wiederholung des Verbuns *cingo* (*cingit*, V. 1; *cinxerat*, V. 2; *accingent*, V. 4), wobei das Plusquamperfekt *cinxerat* sowie die zusätzlich ergänzte vorzeitige Temporaladverbiale *ante* (V. 2) die große zeitliche Distanz zu Augustus hervorheben. Auch Verweise auf antike Literatur fehlen nicht: Die dringlichen, asyndetisch verbundenen Appelle *Serva Cives!* (V. 3) und *Vince iram!* (V. 3) beruhen beide auf einem Passus der *Ilias*.<sup>728</sup> Ersteren griff der vorklassische Dichter Ennius (ca. 239–169 v. Chr.) in einer Tragödie wieder auf<sup>729</sup>, letzterer findet sich in einem der ovidischen Heroidenbriefe<sup>730</sup>. Gerade Ovids Adaptation des homerischen Gedankens erfuhr eine starke Rezeption im Kontext von Ratschlägen zum Umgang mit Macht, wie sie hauptsächlich Politikern erteilt wurden<sup>731</sup>, und gehörte daher zu solchen moralischen Sentenzen, die in der Prinzenziehung eine Rolle spielten.<sup>732</sup> Dass

726 Tatsächlich hatte Augustus seine Herrschaft unter das Zeichen der Göttin *Salus* gestellt und sie damit der *Victoria* vorgezogen, der friedlichen Eintracht also gegenüber militärischen Erfolgen den Vorrang eingeräumt. Er bescherte dem römischen Reich an die 200 Jahre lang relativ stabile innenpolitische Verhältnisse; vgl. dazu Jean-Christophe Merle: „Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant. Ein Überblick“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 2011, 1 und Hans E. Stier: „Augustusfriede und römische Klassik“, in: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Bd. 2: *Principat*, Berlin und New York 1975, 20. – Allgemein galt Augustus den frühneuzeitlichen Herrschern als Vorbild. Dies geht etwa aus Thomas Murners *Aeneis*-Übersetzung (1515) hervor, die er Kaiser Maximilian I. widmete; vgl. Nikolaus Henkel: „Vergil lesen. Thomas Murners *Aeneis*-Übersetzung als Weg zur Lektüre eines lateinischen Klassikers“, in: Henrike Lähnemann, Nicola McLelland und Nine Miedema (Hrsg.): *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2017, 116. Auch ein Gemälde Hans von Aachens zur Zeit Kaiser Rudolfs II. (reg. 1576–1612) verknüpft die augusteische Friedenszeit mit der frühneuzeitlichen Gegenwart; vgl. Posselt-Kuhli 2017, 65 f.

727 In französischen Tragödien des 16. Jahrhundert wurden auch der französische und der römische Bürgerkrieg gleichgesetzt; vgl. Frisch 2012, 69.

728 Im neunten Gesang des Epos bittet Odysseus Achilles, sich dem Kampfgeschehen nicht länger fernzuhalten und seinen Zorn zu besiegen (vgl. *Il.* IX, 255 f.), um die Griechen vor einem schlimmen Schicksal zu bewahren (vgl. V. 251). – In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts setzte eine große Homer-Rezeption ein, die sich anhand der zahlreichen lateinischen Übersetzungen nachvollziehen lässt; vgl. Edzard Visser: „Homer 1977–2000 (1)“, in: Marcus Deufert und Michael Weißenberger (Hrsg.): *Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums*, Bd. 54, Göttingen 2012, 280 ff.

729 Dabei handelt es sich um die fragmentarisch überlieferte Tragödie *Achilles Aristarchi*; vgl. Gesine Manuwald (Hrsg.): *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, Bd. 2: *Ennius*, Göttingen 2012, 40 f.

730 *Vince iram* ist eine Kurzform des Verses *Vince animos iramque tuam, qui cetera vincis* und entstammt dem Heroidenbrief der Briseis an Achilles (Ov. *Heroid.* III, 85).

731 Bereits im Mittelalter ist der Ratschlag *Vince iram* in einem Handbuch enthalten, das sich an einen Fürstensohn richtet; vgl. Marcelle Thiebaut (Hrsg.): *Dhuoda. Handbook for Her Warrior Son. Liber manualis*, Cambridge u.a. 1998, 146. In seinem ursprünglichen, homerischen Kontext belassen, findet er sich im 1577 auf Latein übersetzten Werk *Commentariorum de regno aut quovis principatu rectè et tranquillè administrando Libri tres* des französischen Juristen und Politikers Innocent Gentillet (1535–88) (vgl. ders., 453 f.). Francesco Petrarca lässt die Vernunft in seinem dialogischen Werk *De remediis utriusque fortunae* (ca. 1360) im Kapitel *De potentia* argumentieren, materielle Machtmittel nützen nichts, solange man ‚innere Feinde‘ wie Zorn, Gier und Wollust nicht bezwinge; vgl. ders.: *De remediis utriusque fortunae libri duo*, Bern 1613 (gekürzte Ausgabe), 277.

732 Vgl. Peter Sjökvist (Hrsg., Übers.): *The Early Latin Poetry of Sylvester Johannes Phrygius*, Uppsala 2007, 69 (Anm. 44). – Da die Mäßigung (*temperantia*) zu den vier Kardinaltugenden zählte, wurde sie den jungen Fürsten – gemeinsam mit anderen (christlichen) Werten – bereits im Kindesalter vermittelt; vgl. Jarzebowski 2018, 58 f.

Narsius den niederländischen Statthalter hier eindeutig in seiner sozialen Funktion als Fürst apostrophiert (*maxime Princeps*, V. 3), zeigt, dass seine Appelle ebenfalls vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Fürstenspiegel zu betrachten sind. Sie rufen Moritz von Nassau ins Gedächtnis, was er einst während seiner Ausbildung gelernt hat. Weil aber der diesbezüglich prominente Ratschlag *Vince iram* mit dem weniger rezipierten, vorchristlichen *Serva Cives* kombiniert wird, steht an dieser Stelle der gemeinsame antik-literarische, nicht-christliche Ursprung im Vordergrund. Auf diese Weise büßt auch er seine speziell christlichen Implikationen ein.

Damit entaktualisiert der Dichter die emotional vorgetragene Kritik am bisherigen Verhalten des Politikers, die darauf zielt, dass seine unbeherrschte Irrationalität das Wohl der niederländischen Bürger beziehungsweise die innenpolitische Stabilität gefährde. Hier lassen sich also auch Parallelen zum Motiv der unbeherrschten orthodox-reformierten Irrationalität erkennen, die der öffentlichen Sicherheit schadet.<sup>733</sup> Die verschiedenen Maßnahmen zur Entaktualisierung zeigen, wie gründlich Narsius vorgeht, um die Wirkung der Kritik abzumildern. Diese wiederum vermeidet jeden Hinweis auf die heikle religionspolitische Dimension des aktuellen Konflikts. Stattdessen wendet sich der Dichter an den Statthalter in seiner sozialen Rolle als Staatsmann, in dessen Macht es liegt, innenpolitischen Frieden zu stiften.<sup>734</sup> Er appelliert zu diesem Zweck nicht explizit an dessen Frömmigkeit oder argumentiert mit der Fürsorgepflicht im christlichen Sinne, sondern hebt die Herrschertugenden allgemein heraus.<sup>735</sup> Zusätzlich stellt er im abschließenden Vers durch das Attribut *gemina* (V. 4) noch einmal eindeutig klar, dass außenpolitische Militärerfolge (*virtus Mavortia*) und innenpolitischer Frieden (*Civica salus*) Moritz gleichberechtigt zur Ehre gereichen würden.<sup>736</sup> Indem er die bereits vorhandenen Erfolge anerkennt, vermittelt er dem Adressaten das Gefühl, dass er zu diesem unbestrittenen Ruhm nur dazugewinnen kann, wenn er die bürgerkriegsähnlichen Zustände in seiner Heimat beendet. Hier verfolgt er also außerdem die Strategie des Zugeständnisses.

## Fazit

---

<sup>733</sup> Vgl. dazu B I 3 II (Abs. I 1) und B I 4a II (Abs. I 2).

<sup>734</sup> Ebenso verfährt er in der an einen Politiker gerichteten *Sacrorum Indagatio*; vgl. B II 2b II.

<sup>735</sup> Sie verpflichtet den Herrscher um des eigenen Seelenheils willen, seine Untertanen zu schützen. Dieser Aspekt ist besonders in Fürstenspiegeln der lutherischen Tradition zu finden, die den Herrscher mahnen daran erinnern, dass sie von Gott eingesetzt wurden und ihm Rechenschaft für den Umgang mit ihren Untertanen ablegen müssen; vgl. Sebastian Olden-Jørgensen: „Tradition, Imitation und Innovation in den Fürstenspiegeln für Christian IV. von Dänemark“, in: Barbara Sabel und Jürg Glauser (Hrsgg.): *Text und Zeit. Wiederholung, Variante, Serie als Konstituenten literarischer Transmission*, Würzburg 2004, 171. – In Erasmus' weit verbreitetem humanistischen Fürstenspiegel *Institutio principis Christiani* (1516) stehen religiöse Aspekte dagegen keineswegs im Mittelpunkt (vgl. *ibid.*). Dieser Linie folgt auch Narsius' Appell.

<sup>736</sup> Das Adjektiv *geminus* bezeichnet nicht nur den gemeinsamen Ursprung zweier Dinge oder Personen, sondern auch deren daraus resultierende große Ähnlichkeit beziehungsweise Übereinstimmung; vgl. *TLL* „geminus“ IV A, 6.2.1747.36-1748.18 und V, 1748.52-1749.1.



Obwohl der heikle Themenbereich ‚Religion‘ konsequent ausgeklammert wird, greift Narsius auch hier auf die Strategie der Antikisierung zurück, um Kritik zu äußern. Ob sie vollkommen themenunabhängig oder doch der Tatsache geschuldet ist, dass der Adressat eher der orthodox-reformierten Partei angehört, kann aber nicht eindeutig geklärt werden. Er vermeidet außerdem, die ohnehin angespannte Situation durch negative oder aggressive Wortwahl noch weiter zu verschärfen. So vermittelt er auch sein eigenes Interesse an einer friedlichen Lösung des Konfliktes. Eben darin könnte auch der Grund für die nachträgliche Veröffentlichung des Epigramms liegen: Weil die Herausgabe der Sammlung *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus* der Verteidigung seines guten Rufes und dem Beweis seiner Unbescholtenheit dienen soll<sup>737</sup>, zeigt dieses Gedicht, dass ihm selbst sogar zu Hochzeiten der Auseinandersetzungen nur der innenpolitische Frieden und die Entschärfung des Zustandes am Herzen lagen, der durch unbeherrschte Irrationalität aufgeheizt wurde. Die nachträgliche Veröffentlichung suggeriert den Lesern auch, dass ihm diese friedfertige Geisteshaltung noch heute zu eigen ist, obwohl der Adressat inzwischen die Verfolgung der Remonstranten verantwortet. Da die enthaltene Kritik außerdem abgemildert ist, stellt sie ebenfalls keinen Hinderungsgrund für eine eventuelle Heimkehr dar. Die Herausgabe des Epigramms erfolgte demnach aus pragmatischen Motiven, nämlich zugunsten des persönlichen Vorteils.

#### d) *Liber de Religione Atheniensium*: Das Potenzial nicht-christlicher Schriften

##### I. Historische Hintergründe

Wie beim Stammbucheintrag *In Symbolum Joannis Westhovii* handelt es sich auch bei dem Gedicht *Cl[aro] D[omino] Ioachimo Morssio Librum De Religione Atheniensium ex bibliothecâ Regiâ Magnae Britanniae donatum edituro*<sup>738</sup> um ein okkasionelles Epigramm.<sup>739</sup> Im Gegensatz zum erstgenannten erweist es sich jedoch als typischer Vertreter dieser Gattung im 17. Jahrhundert, wie die knappe, von scharfem Humor geprägte Pointe und die dadurch geübte Kritik an der Geisteshaltung einiger Zeitgenossen zeigen.<sup>740</sup> Nach dem sarkastischen Jambus *Captivitas libera*

<sup>737</sup> Vgl. B I 4.

<sup>738</sup> „Für den berühmten Herrn Joachim Morsius, der im Begriff ist, das Buch ‚Über die Religion der Athener‘ herauszugeben, das ihm aus der Königlichen Bibliothek Großbritanniens geschenkt wurde“.

<sup>739</sup> Dies trifft auch auf das zweite Gelegenheitsgedicht an Morsius zu, das der *Prodromus Poëmaticus* enthält. Es trägt den Titel (F 4 v) *Aer modo nubilus, modo serenus iter facienti Hamburgo Lubecam versus: Ad Cl[arum] D[ominum] Morssium*. („Das Wetter ist bald wolkig, bald heiter für denjenigen, der von Hamburg nach Lübeck reist: An den berühmten Herrn Morsius.“) – Zum Adressaten Morsius und seiner Beziehung zu Narsius vgl. grundsätzlich B I 2 I.

<sup>740</sup> Witz und Humor – gerade in ihrer sarkastischen Ausprägung – gehören laut Karl Enenkel zu den essentiellen Merkmalen des frühneuzeitlichen Epigramms und lassen sich dementsprechend auch im 15. und 16. Jahrhundert bereits feststellen; vgl. ders.: „Introduction. The Neo-Latin Epigram. Humanist Self-Definition in a Learned and Witty Discourse“, in: de Beer, Enenkel und Rijser 2009, 9. Diese Art Humor dient dabei satirisch-moralischer

*Roterodamo-Batava* verbindet Narsius hier also ein zweites Mal eine für Polemik geeignete Gattung mit einer religiösen Thematik, wobei diese allerdings keinen aktuellen religionspolitischen Konflikt zum Anlass hat, sondern offensichtlich den frühneuzeitlichen Umgang mit Schriften über antike nicht-christliche Religion. Dass er ein solches Buch über die Religion der Athener herauszugeben plante (*Li-brum de Religione Atheniensium edituro*)<sup>741</sup>, teilte sein Bekannter Joachim Morsius bereits 1620 dem schottischen Gelehrten Patricius Junius (1584–1652) mit, der als Bibliothekar der Königlichen Bibliothek von Großbritannien und Herausgeber lateinischer sowie griechischer Werke tätig war.<sup>742</sup> Es sollte in Hamburg bei Georg Ludwig Frobenius (1566–1645)<sup>743</sup> gedruckt und dann nach England zurückgeschickt werden<sup>744</sup>. Doch als Narsius den Hamburger 1622 kennengelernt hatte – der früheste Zeitpunkt, zu dem das Gedicht entstanden sein kann –, war es diesem immer noch nicht gelungen, das Manuskript in gedruckter Form herauszugeben. Wie es scheint, nahm er die Edition um 1633 herum noch einmal in Angriff<sup>745</sup>, doch tatsächlich blieb das anonyme Werk weiterhin unveröffentlicht.

Das frühneuzeitliche Interesse an Schriften, die sich mit antiker Religion beschäftigten, war nicht nur humanistisch-gelehrter Art, sondern stand ebenfalls im Zusammenhang mit ihrem interkonfessionell versöhnenden Potenzial: Da Kirchenväter wie Augustinus oder Gregor von Nazianz (ca. 329–90 n. Chr.) die Meinung vertraten, dass die Christen die bereits vorhandenen nicht-christlichen Traditionen in ihre Glaubenspraxis integrieren sollten, oder sich selbst paganer Metrik und Rhetorik bedienten, um die Sprache des christlichen Hymnus dadurch anzureichern,<sup>746</sup>

---

Kritik an zeitgenössischem Verhalten, die ebenfalls typisch für das Epigramm des 17. Jahrhunderts ist (vgl. Jansen 2009, 279).

741 Narsius gibt den Werktitel nur verkürzt wieder, der vollständig *De antiqua religione Atheniensium libri duo* lautet; vgl. Johannes Møller: „Joachimus Morsius“, in: Møller und Gram I (1744), 446.

742 Vgl. Alexander H. Millar: „Young, Patrick“, in: Sidney Lee (Hrsg.): *Dictionary of National Biography*, Bd. 63, London und New York 1900, 385 f. – Morsius könnte Junius auf seiner Englandreise (1619–20) kennengelernt haben (vgl. Møller: „Joachimus Morsius“, in: Møller und Gram I (1744), 441).

743 Frobenius war mit dem Basler Buchdrucker Johann Frobenius (1460–1527) verwandt. Er stammte ursprünglich aus Süddeutschland, musste die Heimat jedoch aufgrund seiner Zugehörigkeit zum lutherischen Bekenntnis verlassen. 1600 eröffnete er in Hamburg eine Buchdruckerei, der ein Buchhandel angeschlossen war. Vgl. Hans Schröder: „Frobenius, Georg Ludwig“, in: Schröder u.a. 2 (1854), Nr. 1125.

744 Der edierte Text des Briefes findet sich in: Johannes Kemke (Hrsg.): *Patricius Junius (Patrick Young). Bibliothekar der Könige Jakob I. und Carl I. von England. Mitteilungen aus seinem Briefwechsel*, Leipzig 1898, Nr. 67. Dort heißt es: *Operi Regio de antiqua Atheniensium religione (!Republica?) typographum apud Frobenium inveni, qui curam editionis in se suscepit. Revertetur ad te cum Nechamio, quum primum excusum erit; (...)*. („Für das Königliche Werk über die alte Religion (! Republik?) habe ich einen Drucker bei Frobenius gefunden, der die Sorge für eine Ausgabe auf sich genommen hat. Es wird gemeinsam mit dem ‚Nechamius‘ zu Dir zurückkehren, sobald es gedruckt sein wird; (...).“ – Kemkes Anmerkung, es könnte sich um eine Schrift über die alte Republik der Athener handeln, erweist sich als falsch, wenn man Møllers Auflistung der unveröffentlichten Schriften Morsius´ in Betracht zieht; vgl. Møller: „Joachimus Morsius“, in: Møller und Gram I (1744), 446.

745 Dies zeigt der Titel eines Gedichtes des Hamburger Theologen Paul Sperling (1605–1679), das sich in Morsius´ *Album Amicorum* findet (IV, 804 f.): *Ad Eundem Nobilem Amplissimumque Virum D[octorem] Joachimum Morsium, Anonymi Auctoris de Antiqua Atheniensium Religione Libros publico bono largiturum*.

746 „Andererseits sahen sich die Gläubigen gezwungen, Vokabular und Symbole der religiösen Umwelt aufzugreifen, um Verständnis zu wecken. Am Beispiel des traditionellen Totenkultes läßt sich dieser Prozess der Verchristlichung gut demonstrieren.“ (Peter Stockmeier: „Christlicher Glaube und antike Religiosität“, in: Wolfgang Haase (Hrsg.):

konnte das Studium dieser Traditionen zu einem besseren Verständnis der kirchenväterlichen Schriften beitragen. Dass den Kirchenvätern große Bedeutung zukam, war ein transkonfessionell verbreitetes Werturteil<sup>747</sup>: Deshalb betrachtete beispielsweise Narsius' Zeitgenosse, der Helmstedter Theologieprofessor Georg Calixtus (1586–1656), die frühe Kirchengeschichte als Ansatzpunkt einer möglichen Versöhnung der Konfessionen.<sup>748</sup> Es hat sich bereits gezeigt, dass auch Narsius selbst in seinen Gedichten teils auf solch präkonfessionelles, unumstrittenes Gedankengut zurückgreift und das Protochristentum per se als positives Vorbild des heutigen Christentums beurteilt. Die folgende Analyse wird deshalb einmal der Frage nachgehen, ob er das interkonfessionell versöhnende Potenzial thematisiert, das mit Morsius' geplanter Herausgabe einhergeht. Wie beim Stammbucheintrag ergibt sich auch im vorliegenden Kontext ein ‚privater‘ Rahmen ohne unmittelbare politische Tragweite, der Raum für die Verhandlung religiöser Inhalte bietet – zumal der Adressat Morsius angesichts seines Interesses für die Rosenkreuzer-Bewegung nicht als orthodoxer Lutheraner im flacianischen Sinne zu betrachten ist.<sup>749</sup> Außerdem soll geklärt werden, an welche Person(en)gruppe) sich die epigrammtypische satirische Kritik richtet und ob der Dichter wie in anderen entsprechenden Fällen rhetorische Strategien einsetzt, um diese abzuschwächen.

## II. *Liber de Religione Atheniensium*

Das okkasionelle Epigramm *Liber de Religione Atheniensium* umfasst insgesamt 14 Verse in Form elegischer Distichen. Inhaltlich können drei Sinnabschnitte festgestellt werden: Die Exposition greift noch einmal den bereits im Titel genannten Gedichtanlass, d.h. die Schenkung der Manuskripte, auf (V. 1-4)<sup>750</sup>, ehe der Dichter auf Morsius' Tätigkeit als Herausgeber bisher unbeachteter Schriften eingeht (V. 5-10). Den Abschluss bildet ein Ratschlag zum Umgang mit

---

*Religion. Vorkonstantinisches Christentum. Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*, Berlin und New York 1980, 900.) Vgl. außerdem Karen Piepenbrink: *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*, Berlin 2009, 321 (Anm. 277). – Die Erlaubnis zu Synkretismen betraf nicht nur den Totenkult, sondern auch das Taufsakrament sowie die Gebetspraxis; vgl. Gerda Riedl: *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin und New York 1998, 209.

747 Vgl. Bertram Stubenrauch: „Menschenbilder im Vergleich. Beobachtungen zur Epistemologie anthropologischen Denkens“, in: Ders. und Michael Seewald (Hrsgg.): *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. B. u.a. 2015, 81 und Matthias Pohlig: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007, 276. – Allerdings legitimierten die Anhänger der einzelnen Konfessionen die Autorität der Kirchenväter auf unterschiedliche, „(...) auf typisch konfessionelle Weise. Die Katholiken leiten sie theoretisch von der Autorität der Kirche her, die Lutheraner hingegen von der Autorität der Schrift.“ (Andreas Merkt: *Das Patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden u.a. 2001, 226.)

748 Vgl. Pohlig 2007, 276. – Zu Calixtus' Ansatz einer gesamtchristlichen Versöhnung auf Basis des altkirchlichen Bekenntnisses vgl. auch B II 2b I.

749 Vgl. dazu B I 4b I.

750 Für die im Titel enthaltenen Informationen vgl. B I 4d I.

etwaiger Kritik an der Herausgeberschaft des Werkes *De antiqua Religione Atheniensium* (V. 11-14).

### **Grundlegende Strategie: suggestive Umdeutung und verschleierte lexikalische Mehrdeutigkeit**

Angesichts der Gattungsspezifika des Epigramms dürfen auch hier Bezugnahmen auf antikes Gedankengut nicht allzu sehr überraschen.<sup>751</sup> Klar ist aber ebenfalls, dass Narsius eine solche sozusagen von der Gattung vorgegebene Antikisierung sicher gut zupass kam, wenn man in Betracht zieht, wie oft er diese Strategie ansonsten anwendet. Ebenso verdankt sich die pointierte Darstellung der Abschlusskritik der satirisch-moralischen Ausrichtung der Gattung. Davon unabhängig ist jedoch die Hauptstrategie des Gedichtes, nämlich die suggestive Umdeutung, die eine bestimmte Wahrnehmung beim Leser erreichen will.

Als Beispiel dafür lässt sich die Darstellung des Gedichtanlasses in der Exposition heranziehen:

[1] Dum varias visis, Morsi doctissime, Athenas,  
Munus Athenaeae Relligionis habes.  
Munus quod Magno dictavit Musa Britanno,  
Quo te Regalis Bibliotheca beat.

[1] Während Du, überaus gelehrter Morsius, ein verschiedenartiges Athen besichtigst,  
bekommst Du das Geschenk der ‚Athenischen Religion‘.  
Ein Geschenk, das die Muse für das Große Britannien aufsetzen ließ,  
womit Dich die Königliche Bibliothek glücklich macht.

Zunächst rückt Narsius die Schenkung klar in den Kontext der Gelehrsamkeit, indem er den Schenkungsort London mit Athen, dem kulturellen Zentrum der Antike, gleichsetzt (*varias visis Athenas*, V. 1)<sup>752</sup> und auf die stiftende Funktion der Muse hinweist (*Musa dictavit*, V. 3). Dass eine Göttin der Wissenschaft dem menschlichen Verfasser besagte Schrift über die Athener Religion (*Athenaeae Relligionis*, V. 2) diktiert hat, impliziert, dass deren Inhalt göttlich inspiriert und damit qualitativ hochwertig ist. Die Authentizität des Inhaltes suggeriert außerdem die Wiederholung des

---

751 Vgl. dazu B I 4b I.

752 Bereits in zahlreichen antiken Quellen – darunter Cicero, Quintilian und Plinius d. J. – gilt Athen als *sedes graecitatis, eloquentiae, sapientiae* und wurde häufig um das Epitheton *doctae* erweitert; vgl. *TLL* „Athenae“, 2.1028.34-6. – Eine kulturell lebendige Stadt, die für Gelehrte verschiedenster Wissenschaften attraktiv war, mit Athen gleichzusetzen, ist ein Merkmal des Städtelobs, wie man es in der Frühen Neuzeit beispielsweise mit Bezug auf die Buchmessestadt Frankfurt am Main oder auch auf Münster finden kann; vgl. Stalljohann-Schemme 2017, 329; Anton Schindling: „Ein ‚deutsches Athen‘ am Main? Literatur in Frankfurt zwischen Späthumanismus und Pietismus“, in: Klaus Garber (Hrsg.): *Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit*, Bd. 1, Tübingen 1998, 543 und Christian Gellinek: „Münster im Spannungsfeld seines Nachbarn Niederlande. Vergleichende historische und literarische Aspekte“, in: Garber 1998, 190.

Stadtnamens im ersten Distichon (*Athenas; Athenaeae*), denn so scheint es, als habe Morsius ein Buch über die Religion der Athener direkt in Athen erhalten. Die Wiederholung des Begriffs *munus* (V. 2; 3) und die Verwendung des überaus positiven Prädikats *beat* (V. 4) vermitteln dem Leser, dass die Schrift ein wertvolles, bereicherndes Geschenk sei<sup>753</sup>, das intensives Glück bereite<sup>754</sup>. Dies fördert eine entsprechend wohlwollende Perspektive darauf. Zugleich sichert die Mehrdeutigkeit der Bezeichnung *munus* auch die Anerkennung der rein literaturwissenschaftlich interessierten, gelehrten Rezipienten, da sie die Annahme des Manuskriptes neutral als editorische Aufgabe kennzeichnet.<sup>755</sup> Die Bereicherung läge in dem Fall in seinem editorischen Reiz, ohne dass der spezielle, religionshistorische Inhalt von Belang wäre.

### Die verdienstvolle Bergung alter Schriften: bildhafte Sprache

Diese suggestive rein positive Deutung der nicht-christlichen Schrift *De Religione Atheniensium* setzt Narsius auch im Kontext ihrer geplanten Herausgabe weiter fort (V. 5-10). Zunächst verweist er auf den unsterblichen Ruhm, den ein Schriftsteller als gerechten Lohn seiner Mühe in gelehrten Kreisen erreichen könne.<sup>756</sup> Morsius mache sich aber auf andere Weise verdient:

[7]                    Sed quia vel studio visus, vel sorte latere,  
                               Scripta relucescant lumine clara tuo.  
                               Indignum est etenim tenebris immergier atris,  
 10                        Quae Scriptis Veterum lumina multa dabunt.

[7]                    Aber weil es Dir entweder absichtlich oder zufällig beliebt, verborgen zu sein,  
                               sollen berühmte Schriften durch Deine klare Einsicht wieder hell werden.  
                               Es ist nämlich unwürdig, dass in schwarzer Dunkelheit untergeht,  
 10                        was den Schriften der Alten viel aufhellende Klarheit geben wird.

753 Vgl. *TLL* „munus“ I B 1a, 8.1663.79-1664.34 und ders. „beatus“ II 1, 2.1917.31-1918.10.

754 Vom Verbum *beo* leitet sich das adjektivisch gebrauchte Partizip *beatus* ab, das schließlich sogar zur Bezeichnung seliger Menschen verwendet wird; vgl. ders. „1. beo“ (bes. „beatus“ I 1-6), 2.1908.5-1915.32.

755 Vgl. ders. „munus“ I A 1a, 8.1663.34-53.

756 V. 5 f.: *Dignus docta virum Scriptor volitare per ora, / Cuique ferat magnus praemia justa labor.* („...“) – Die kontinuierliche Gültigkeit dieser Aussage verdeutlicht Narsius mit Hilfe der Phrase *virum volitare per ora*, die sich nicht nur im Proömium des dritten Buches von Vergils *Georgica* (vgl. III, 8 f.) , sondern ebenso in einem bei Cicero überlieferten Epigramm des vorklassischen Dichters Ennius und in einem Brief Plinius d. J. (vgl. *Epist.* 5,8,3) finden lässt; vgl. Franz Römer: „Frauenlos und Frauenhass in De casibus virorum illustrium. Die ‚casus feminarum illustrium‘ im Vergleich zu De mulieribus claris“, in: Karl Enenkel, Tobias Leuker und Christoph Pieper (Hrsgg.): *Iohannes de Certaldo. Beiträge zu Boccaccios lateinischen Werken und ihrer Wirkung*, Hildesheim u.a. 2015, 71 (bes. Anm. 2). Auch Boccaccio (1313–1375) greift in einer Widmung auf diese Phrase zurück und stellt so seine Kenntnis der antiken Literatur unter Beweis (vgl. *ibid.*)

Auffällig ist die sehr prominent verwendete Lichtmetaphorik (*relucescant, lumine, clara*, V. 8; *tenebris, atris*, V. 9; *lumina*, V. 10). So verdeutlichen das Attribut *clara* (V. 8) und das Prädikat *relucescant* (V. 8), dass die von Morsius erneut herausgegebenen Schriften bereits vor dem Einsatz seines eigenen strahlenden Intellektes (*lumen*)<sup>757</sup> leicht verständlich<sup>758</sup> und angesehen<sup>759</sup> waren und ursprünglich schon einmal ‚geleuchtet‘ haben<sup>760</sup>. Da auch der *Liber de Religione Atheniensium* dazugehört, zeichnet er sich ebenfalls durch Qualität und Nützlichkeit aus. Dadurch suggeriert Narsius, dass seine Herausgabe ein wertvolles Verdienst sei, weil er zu einem besseren Verständnis (*lumina multa*, V. 10) der kirchenväterlichen Schriften (*Scriptis Veterum*, V. 10)<sup>761</sup> beitragen werde. Dass ihr Wert in der Konsequenz hauptsächlich in ihrem religionshistorischen Nutzen beziehungsweise dem daraus resultierenden interkonfessionell-versöhnenden Potenzial besteht<sup>762</sup>, bleibt allerdings eine unausgesprochene persönliche Tendenz des Dichters.

### **Kritik: Anonymisierung**

Entsprechend kritisiert Narsius – ebenfalls im Kontext der Lichtmetaphorik – die Vernachlässigung solch erhellender Schriften (*tenebris immergier atris*, V. 9) explizit als unwürdig (*Indignum est etenim*, V. 9). Das *genus verbi* des archaischen Infinitivs *immergier* ermöglicht im Sinne verschleiender Mehrdeutigkeit in kritischen Kontexten ein ambivalentes Verständnis der Aussage, da nicht eindeutig festgestellt werden kann, ob die besagten Schriften von sich aus – d.h., ohne aktives fremdes Zutun im Laufe der Zeit – in Dunkelheit versanken (Mediopassiv) oder ob sie nicht vielleicht sogar von jemandem bewusst versenkt wurden (Passiv). Im ersten Fall bildet die archaische Form die Kontinuität des Versinkens ab, im anderen Fall kollidiert ihr feierlich-würdevoller Tonfall mit dem Kritikpunkt der bewussten Unterdrückung des wichtigen Wissens, sodass die Wirkung der Kritik klar verstärkt würde. Selbst dann bliebe sie aber vage, weil sich das unpersönliche Passiv an keine konkrete Person(engruppe) richtet.

Die Strategie der Anonymisierung verfolgt Narsius ebenfalls im Zusammenhang mit der kritischen Abschlusspointe:

[11]                                Si te forte manent larvati opprobria Momi,  
    Quod tibi Gentilis grata superstitione;

757 Vgl. *TLL* „lumen“ *cap. alt.* I B, 7.2.1821.76-1822.28.

758 Vgl. ders. „clarus“ II B, 3.1273.32-76.

759 Vgl. ders. „clarus“ III B, 3.1275.43-1276.65.

760 Dies zeigt das Präfix *re-* eindeutig an.

761 Die Bezeichnung *veteres* für die Kirchenväter oder überhaupt frühchristliche theologische Fachliteratur findet sich in zahlreichen entsprechenden Textsammlungen der Frühen Neuzeit; vgl. Renate Jürgensen: *Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbildung in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung*, Teil 1, Wiesbaden 2002, 645.

762 Vgl. B I 4d I.

Responde: Insipido quia spernis vera palato,  
Ut nova, Relligio haec sit tibi, stulte, vetus.

- [11] Wenn Dich vielleicht die Schmähungen des behexten Momus erwarten,  
dass Dir der heidnische Aberglauben willkommen sei,  
antworte: „Weil Du mit geschmacklosem Gaumen die Wahrheit verachtest,  
sodass für Dich, Dummkopf, diese alte Religion eine neue ist.“

Die Verbindung der Subjunktion *Si* (V. 11) mit dem Indikativ (*manent*, V. 11) verdeutlicht, dass unsachliche Kritik (*opprobria*, V. 11)<sup>763</sup> an der Veröffentlichung solcher Schriften durchaus erwartbar ist. Ihren nicht-christlichen Inhalt diskreditieren die Gegner als „heidnischen Aberglauben“ (*Gentilis superstitio*, V. 12). Indem der Dichter diese Kritiker unpersönlich und allgemein mit der dem Leser vertrauten Metonymie ‚Momus‘ (*Momi*, V. 11) bezeichnet, suggeriert er, dass ihrem spöttischen Tadel selbst eine blasphemische Gesinnung zugrunde liegt.<sup>764</sup> Diese abwertende Suggestion unterstützt zusätzlich das mehrdeutige Attribut *larvati* (V. 11), das nicht nur als Verweis auf die Heuchelei und Anonymität des Tadlers<sup>765</sup>, sondern vor allem als Kritik an dessen mangelnder Frömmigkeit verstanden werden kann<sup>766</sup>. Ironischerweise sind es also unchristliche

---

763 Der Begriff *opprobrium* kann nicht nur die verbale Schmähung durch eine feindlich gesonnene Person bezeichnen, sondern auch das Geschmähte selbst, d.h. Sachverhalte, die als schändlich und/oder unmoralisch beurteilt werden; vgl. *TLL* „opprobrium“ *de not.*, 9.2.796.50-60. Es handelt sich also im vorliegenden Fall nicht um objektive, sachliche Kritik.

764 Ursprünglich handelt es sich bei Momus in der griechischen Mythologie um den Sohn der Nacht (vgl. „Momus (Mythologie)“, in: Herloßsohn 7 (1836), 263). In der Literatur der Frühen Neuzeit war er als Verkörperung des spöttischen Kritikers am Religiösen weit verbreitet, wobei der lateinische Roman *Momus* des humanistischen Schriftstellers und bildenden Künstlers Leon Battista Alberti (1404–72) die Momus-Rezeption eröffnete. Giordano Bruno (1548–1600) wies der personifizierten Tadelsucht eine wichtige Rolle in seiner Schrift „Spaccio de la bestia trionfante“ (1584) zu, da er durch sie den vorherrschenden Wunderglauben kritisieren und für eine gesetzmäßige Naturwissenschaft plädieren konnte; vgl. Wolfgang Wildgen: „Religiöse Ethik als ‚göttliches‘ Sprachspiel. Der Dialog ‚Spaccio della Bestia Trionfante‘ von Giordano Bruno (1584)“, in: Christoph Auffarth und Sonja Kerth (Hrsgg.): *Glaubensstreit und Gelächter. Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2008, 154. Auch Luther schmähte Erasmus vor dem Hintergrund seiner Antwortschrift *De servo arbitrio* als Atheisten in der Tradition Epikurs und eben als blasphemischen Momus, und im 17. Jahrhundert wurden Parallelen zwischen Momus und Luzifer gezogen; vgl. George McClure: *Doubting the Divine in Early Modern Europe. The Revival of Momus, the Agnostic God*, Cambridge 2018, ix ff. und 86-9. Mit der Zeit rückte aber das literaturkritische Moment in den Vordergrund, wobei Pedanterie und gelehrte Überheblichkeit die Merkmale des kritisierten Kritikers waren; vgl. Edith Feistner: „Vorreden und andere Paratexte in frühneuzeitlichen Rechenbüchern. Exemplarische Fallstudien zu Johann Kandler, Georg Wendler und Georg Heinrich Paritius“, in: Dies. und Heinrich Holl (Hrsgg.): *Erzählen und Rechnen in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Blicke auf Regensburger Rechenbücher*, Berlin 2016, 145 f.

765 Der Begriff *larva* kann als Terminus technicus des antiken Dramas die Maske des Schauspielers bezeichnen; vgl. *TLL* „larva“ 2 ba, 7.2.978.56 f. – Als Symbol der Verstellung spielt die Maske in Albertis *Momus* (vgl. Anm. 764) eine bedeutende Rolle, da Momus sie gewöhnlich im Umgang mit der Welt einsetzt; vgl. Mark Jarzombek: „Das Enigma von Leon Battista Albertis *dissimulatio*“, in: Kurt W. Forster und Hubert Locher (Hrsgg.): *Theorie und Praxis. Leon Battista Alberti als Humanist und Theoretiker der bildenden Künste*, Berlin 1999, 212 und Sarah Knight und Virginia Brown (Hrsg., Übers.): *Leon Battista Alberti. Momus*, Cambridge/Mass. und London 2003, xxi f.

766 Es drückt die Verzauberung durch böse, geradezu teuflische Mächte aus; vgl. Anm. 377.

Blasphemiker, die Schriften wie den *Liber de Religione Atheniensium* unchristlicher Blasphemie bezichtigen, sodass im Umkehrschluss die Unbedenklichkeit der Schrift klar wird. Unter dem Schutz der Anonymitätsstrategie verschärft Narsius seine Kritik zusätzlich, indem er dem beschriebenen Typus des Tadlers mehrfach Dummheit unterstellt. Dies geschieht einmal in der explizit beleidigenden Apostrophe *stulte* (V. 14), einmal im metaphorischen Ausdruck *insipido palato* (V. 13), wobei das explizit vorangestellte Adjektivattribut *insipido* die intellektuelle Fähigkeit anzweifelt, die zum Fälligen eines vernünftigen Urteils nötig ist.<sup>767</sup> Die bissige Pointe, dass die tatsächliche Übereinstimmung zwischen alter und neuer Religion deshalb nicht erkannt wird (*spernis vera, / Ut nova Relligio haec sit tibi vetus*, V. 13 f.), setzt jeden Momus Spott und Gelächter aus, ohne dass der Dichter sich durch die Festlegung auf eine konkrete Zielperson angreifbar machen müsste. Dieser Angriff auf die anonymen Kritiker wirkt umso stärker, da Momus hier mit seinen eigenen Waffen (Lächerlichkeit und Ironie) geschlagen wird.<sup>768</sup> Die in der Pointe postulierte Kontinuität zwischen antiker nicht-christlicher und christlicher Religion findet sich – bei auffälliger lexikalischer Übereinstimmung – im pseudo-augustinischen *Sermo* 8, 5 wieder: *Ut vetus superstitio consummetur, et nova religio perficiatur*<sup>769</sup>. Dass Morsius den *Liber de Religione Atheniensium* der Öffentlichkeit zugänglich machen will, befürwortet Narsius also deshalb, weil so die Anfänge des Christentums und sein Umgang mit den Nicht-Christen besser verstanden und in die Entwicklung der gemeinchristlichen Lehre eingeordnet werden können. Ein umfassenderes Wissen über die Ansichten der Kirchenväter würde womöglich auch dazu beitragen, dass die sachkundigen Tadler das weitere Studium wichtiger religionshistorischer Schriften – und damit letztlich die Entfaltung ihres interkonfessionell versöhnenden Potenzials – in Zukunft nicht erschweren würden.

## Fazit

Narsius berührt in diesem Gelegenheitsgedicht ein Thema, das für den zeitgenössischen theologischen – und in der Konsequenz womöglich sogar religionspolitischen – Diskurs durchaus relevant ist. Zwar erkennt er den Nutzen antiker nicht-christlicher Schriften eindeutig an, doch über ihre weiterführenden Einsatzmöglichkeiten zugunsten der interkonfessionellen Beziehungen verliert er kein Wort, sodass eine konkrete eigene Positionierung zu dieser offensichtlich umstrittenen Thematik vermieden werden kann. Angesichts dieses keineswegs gänzlich unpolitischen Kontextes kommen diejenigen Strategien zum Einsatz, die aus den bisher untersuchten Gedichten mit eventueller politischer Tragweite bekannt sind. Interessant ist, dass die Strategie der Anonymität im

<sup>767</sup> *Insiptidus* leitet sich als negiertes Adjektiv vom Verbum *sapio* ab, das im eigentlichen Sinne das Schmecken (vgl.

*OLD* „sapio“ I 1, 1629), im bildlichen das Vorhandensein kluger Einsicht ausdrückt (vgl. ders. II 2, 1629). Letztere Bedeutung tritt dabei weitaus häufiger auf (vgl. *ibid.*).

<sup>768</sup> Vgl. Jarzombek 1999, 212.

<sup>769</sup> Zitiert nach: Germanus Morin (Hrsg.): *Miscellanea Augustiniana I*, Rom 1980, 231.



Zusammenhang mit der gattungstypisch scharfen, spöttischen Kritik einer Person(engruppe) gegenüber verfolgt wird, deren konfessionelle Zugehörigkeit undefiniert bleibt. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten: Vielleicht handelt es sich bei diesen Strategien der Unverbindlichkeit in kritischen Kontexten um konfessionsübergreifende Maßnahmen. Denkbar wäre aber ebenso, dass nicht die Kategorie der Konfession über ihre Verwendung entscheidet, sondern vielmehr die allgemeinen Aspekte der Kritik oder der Antipathie. Diese Frage wird sich aber erst dann weiter verfolgen lassen, wenn die Methoden im Umgang mit der dritten großen Konfession – dem Römischen Katholizismus – als Vergleichspunkt zur Behandlung von Lutheranern und orthodoxen Reformierten hinzugezogen werden können.

## 5. Fazit

### **Interkonfessionalität**

Narsius' Gedichte der ersten Exilphase (Sommer 1622 bis Frühjahr 1623) greifen entweder aktuelle, im Kontext seiner norddeutschen Aufenthaltsorte relevante religionspolitische Themen auf oder stehen im Zusammenhang mit den binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen in seiner niederländischen Heimat, die schließlich zum Exil geführt haben. So lassen sie Rückschlüsse auf das Verhältnis des Dichters zum Luthertum und zum (orthodox-)reformierten Protestantismus zu. Was die Lutheraner betrifft, steht er ihnen grundsätzlich positiv gegenüber. Die Werbung für eine lutherisch-remonstrantische Union stellt bisher das einzige Beispiel dafür dar, dass Narsius in einem Gedicht eine Konfession explizit und mit einer zeitgenössisch gebräuchlichen Bezeichnung benennt. Wie dagegen aus der Prosaschrift *Apologeticus* hervorgeht, stehen hinter dem positiven Verhältnis hauptsächlich pragmatische Interessen, da die gewünschte Union die Anhänger der remonstrantischen Lehre lediglich vor weiterer Verfolgung schützen soll. Dies wird aus der Poesie jedoch nicht eindeutig ersichtlich (s.u.). Auch die Befürwortung plurikonfessioneller Koexistenz (Hamburg) dient letztlich Narsius' eigenem Vorteil, weil auch er als Glaubensflüchtling davon profitiert. Es deutet sich außerdem an, dass er (wie Georg Calixtus) eine gemeinchristliche Versöhnung auf Basis der kirchenväterlichen Schriften für möglich hält und dem beispielsweise von Melanchthon vertretenen, ebenfalls pragmatischen Konzept der konfessionsverbindenden *Adiaphora* nahe steht. Bezüglich der Reformierten differenziert er zwischen Befürwortern der Dordrechter Synode – den hinsichtlich der Prädestinationslehre orthodoxen, in erster Linie niederländischen Reformierten – und denen, die die dogmatischen und religionspolitischen Ergebnisse der Synode ablehnen. Wenngleich er die orthodoxen Reformierten immer wieder bezüglich des genannten Dogmas kritisiert, vermeidet Narsius doch offene Polemik. Dies kann aus

mehreren Gründen geschehen: Erstens verhindert die Differenzierung, dass seine Kritik auch gemäßigte Reformierte trifft. Zweitens erhält er sich so die Möglichkeit, im Exil Gedichte an Reformierte zu richten, und gleichermaßen die Chance auf eine Rückkehr in die Heimat. Drittens würden unverschleierte Angriffe der Inszenierung seiner eigenen Friedfertigkeit schaden, sie nämlich unglaubwürdig wirken lassen.

### **Rhetorische Strategien: Unverbindlichkeit und Suggestion**

Die Suche nach Sicherheit für Leib und Leben – bei gleichzeitiger Wahrung der eigenen Prädestinationslehre – sowie die Rehabilitierung seines guten Rufes, der unter der Inhaftierung gelitten hat, bewirken die pragmatische Wahl wiederkehrender, gedichtübergreifender rhetorischer Strategien. Diese sind oftmals mit strategiespezifischen, ebenfalls gedichtübergreifenden Motiven verknüpft. Grob zusammengefasst lassen sie sich in zwei Gruppen einteilen, die beide der Überzeugung auf irrationaler Ebene (*movere*) zugeordnet werden können: Zur ersten gehören die Strategien der Unverbindlichkeit, was Adressaten kritischer religiöser Inhalte (Anonymisierung) oder religiöse Inhalte selbst betrifft (inhaltliche Unverbindlichkeit über Anspielungen usw.). Die zweite Gruppe umfasst Strategien der Suggestion, die eine bestimmte Wahrnehmung beim Leser hervorrufen und etablieren sollen. Strategien der Unverbindlichkeit ermöglichen es Narsius, sich im Kontext religiöser Inhalte oder religionspolitischer Thematiken nicht eindeutig auf eine Position festlegen und damit angreifbar machen zu müssen. Indem er die Interpretation uneindeutiger Äußerungen dem Leser überlässt, erhöht er die Wahrscheinlichkeit, von einem möglichst großen Adressatenkreis anerkannt zu werden und eventuell bezahlte Aufträge zu erhalten, um seine finanzielle Situation im Exil aufzubessern. In dieser Hinsicht kommen die Unverbindlichkeitsstrategien sowohl gegenüber Anhängern positiv (Lutheraner) als auch negativ (orthodoxe Reformierte) beurteilter Glaubensgemeinschaften zur Anwendung. Die Äußerung von Kritik auf religions- oder gesellschaftspolitischer Ebene – ihr zweiter bedeutender Verwendungskontext – betrifft dagegen nur negativ beurteilte Gemeinschaften. Dabei kommt besonders der Strategie der abschwächenden Entaktualisierung große Bedeutung zu. Angesichts der zahlreichen Methoden der Unverbindlichkeit erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass die Schaffung antik wirkender Szenarien in den Gedichten dazu dient, im Sinne humanistischer Tradition zeitgenössische Sachverhalte unter ausdrücklicher Bewahrung dieser Aktualität besonders hervorzuheben.

Die Strategien der Suggestion tragen hauptsächlich dazu bei, den Lesern die moralische und christliche Integrität der Remonstranten im allgemeinen sowie des Dichters im besonderen zu vermitteln, denn zentrale Eigenschaften wie Friedensliebe und Frömmigkeit haben unter der

Verwicklung der jungen Glaubensgemeinschaft in die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen gelitten. Zusätzlich muss die Gemeinschaft angesichts ihrer ‚Neuheit‘ gegenüber den länger etablierten Gruppen legitimiert werden. Auch hier zeigt sich der Pragmatismus, das Streben nach dem eigenen Vorteil als Motiv der Strategiewahl: Indem er suggestiv seine Qualitäten als wahrer Christ und treuer Bürger betont, stellt Narsius nicht nur seinen guten Ruf wieder her, sondern sichert auch sein Asyl an verschiedenen Orten, da wohl niemand einen unfrohen Unruhestifter bei sich aufnehmen oder längerfristig dulden würde. Deshalb ist es auch für die Ausübung seines Brotberufes, der praktischen Medizin, gleichermaßen von Bedeutung, nicht durch streitbare Aussagen im heiklen Bereich der Religion negativ aufzufallen. Angesichts der angestrebten Union mit den Lutheranern sind noch die häufigen Verweise auf transkonfessionelles Gedankengut zu erwähnen, die eine theologische Nähe zwischen ihnen und den Remonstranten suggerieren sollen, obwohl beide Glaubensrichtungen in der Hauptsache ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum Protestantismus verbindet.

### **Wahl des Mediums Poesie und der Sprache Latein**

Wie oben bereits angedeutet, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Narsius' Prosaschrift *Apologeticus* und seinen Gedichten darin, dass der *Apologeticus* pragmatische Absichten klar als solche enthüllt. Nur hier benennt der Verfasser beispielsweise einen konkreten theologischen Inhalt – die Prädestinationslehre – mit expliziten Worten und verweist diesbezüglich auf die transkonfessionelle Gemeinsamkeit mit den Lutheranern. Dagegen wird der verschleiende, unverbindliche Charakter der Poesie außerdem darin deutlich, dass sie – zwecks Differenzierung (s.o.) – die explizite und zeitgenössisch korrekte Bezeichnung *Reformati* in Kontexten der Kritik konsequent vermeidet und durch Anspielungen sowie Umschreibungen der zu kritisierenden orthodoxen Reformierten ersetzt. Dies zeigt, dass die Gestaltung der Gedichte den oben skizzierten Interessen und Bedürfnissen angepasst ist, die das Exil für den Glaubensflüchtling mit sich bringt.

Dass Narsius auch seine reformierten niederländischen Landsleute in lateinischer Sprache adressiert, lässt sich vor dem Hintergrund der bereits beschriebenen Hauptstrategien erklären, denn sie ermöglicht nicht nur die mildernde Entaktualisierung heikler aktueller Umstände, sondern ebenso die inhaltliche Verschleierung oder etymologische Unterstützung von Aussagen im Subtext. Da diese Sprache niemandes Muttersprache mehr ist, ist sie in der Frühen Neuzeit weder zeitlich noch territorial fixiert. Letzteres kommt zugleich den nicht-niederländischen, d.h. ‚ausländischen‘ Adressaten zugute, da die Kommunikation in einer ethnisch neutralen Sprache stattfindet und damit keinerlei xenophobe Ressentiments schüren kann. Die Sprachwahl trägt also zur Überwindung regionaler und konfessioneller Grenzen bei und erleichtert außerdem die Aufnahme antiken

Gedankenguts, das vor einem gemeinsamen humanistischen Bildungshorizont rezipiert wird. Die klassischen Autoren, auf die Narsius hin und wieder anspielt, gehören zu den bekannten und beliebten Vertretern der antiken Literatur, sodass die Anspielungen leicht erkannt werden können und keiner besonders eingehenden Kenntnisse bedürfen. Gegenüber zeitgenössischer Literatur sind sie eindeutig in der Überzahl. Starke inhaltliche Abhängigkeiten zu Werken einzelner antiker Dichter lassen sich jedoch nicht feststellen. Die Reminiszenzen werden sparsam und deshalb vermutlich bewusst eingesetzt, um die Bedeutung bestimmter inhaltlicher Aspekte hervorzuheben, indem die Ursprungskontexte die neuen Aussagen durch Gemeinsamkeiten oder diametrale Kontrastierungen veranschaulichen.

## II. 1623–24: Katholiken und Lutheraner

Die zweite Phase des Exils umfasst die Zeit vom Frühsommer 1623 bis zum Ende des Jahres 1624. Sie unterscheidet sich nicht nur dadurch von der ersten, dass Narsius die kimbrische Halbinsel gen Osten beziehungsweise Nordosten verließ und sich damit in neue konfessionelle Verhältnisse begab. Vor allem geriet er durch die Wahl seiner neuen Aufenthaltsorte Danzig und Schweden direkt in das Spannungsfeld der Kriegsgegner Polen und Schweden<sup>770</sup>, da er für beide Parteien poetisch tätig war.

### 1. *Suecica Addenda*

Wie lange Johannes Narsius sich noch in Kopenhagen aufgehalten hat, lässt sich nicht nachvollziehen. Fest steht aber, dass er bereits vor dem 1. Juli 1623 zum ersten Mal nach Danzig gereist sein muss, da er dort unter anderen einige Gedichte anlässlich des Besuches des polnischen Königs Sigismund III. (reg. 1587–1632) verfasste.<sup>771</sup> Diese gab er allerdings nicht gesondert heraus, sondern fügte sie in der Sammlung *Suecica Addenda* derjenigen Poesie an, die im anschließenden Frühherbst in Schweden entstand. Die *Suecica Addenda* wiederum wurden Ende Oktober desselben Jahres in der preußischen Stadt gedruckt.<sup>772</sup> Weil diese Arbeit einen chronologischen Ansatz verfolgt, sollen zunächst die Titel, die Adressaten und besonders die persönlichen Äußerungen des Dichters bezüglich dieser Danziger Gedichte in den Blick genommen werden, ehe eine

<sup>770</sup> Schweden und Polen führten seit Beginn des 17. Jahrhunderts Krieg gegeneinander, wobei auch konfessionelle Differenzen eine Rolle spielten; vgl. dazu ausführlich B II 2.

<sup>771</sup> Das Datum ergibt sich aus dem vollständigen Titel des Gelegenheitsgedichtes *Oratio Gratulatoria (Add. B 4 r f.): Ad Serenissimum Regem Sigismundum Tertium Gedanum feliciter ingredientem I Iulii 1623. Amplissimi Senatus Gedanensis Oratio Gratulatoria*. – Aus dem Vorwort der Gedichtsammlung *Suecica Addenda* geht außerdem eindeutig hervor, dass es sich dabei um eines der vom Danziger Stadtrat in Auftrag gegebenen Gedichte handelt (vgl. *Add. A 2 v*, 49 ff.). Um einen solchen Auftrag zu erhalten, muss Narsius sich schon einige Zeit vor dem Besuch des polnischen Königs in Danzig aufgehalten haben, sodass er das Vertrauen des Stadtrates in seine poetischen Qualitäten gewinnen konnte.

<sup>772</sup> Das Vorwort der *Suecica Addenda* ist auf den 20. Oktober 1623 datiert; vgl. *Add. A 2 v*, 59.

Zusammenfassung der schwedischen folgt. Der Übersichtlichkeit halber werden die jeweiligen religionspolitischen Situationen in Danzig (beziehungsweise Polen) und Schweden ausnahmsweise erst in den Einleitungen derjenigen Werke geschildert, die im Rahmen der Untersuchung einer näheren Analyse unterzogen werden.<sup>773</sup>

Die sieben Danziger Gedichte nehmen die letzten sechs, vom Dichter selbst als *Appendix* bezeichneten Druckseiten der zwanzigseitigen Sammlung *Suecica Addenda* ein (*Add. B 4 r–C 2 v*) und sollten ihm zufolge nur deren Umfang vergrößern.<sup>774</sup> Die ersten drei Beiträge entstanden im Auftrag des protestantischen Danziger Senates<sup>775</sup> und richten sich an König Sigismund III.<sup>776</sup> Sie zu untersuchen, bietet sich einerseits an, da sie einen katholischen Herrscher adressieren und dieser im Hinblick auf friedliche interkonfessionelle Koexistenz beurteilt wird. Andererseits sollte der Dichter ein Jahr später – als er bereits im Dienst der Schweden dichtete – viel Mühe darauf verwenden, sich für Existenz und Inhalt der *Oratio Gratulatoria* zu rechtfertigen.<sup>777</sup> Die Analyse soll also außerdem dabei helfen, diese im Gesamtkorpus der Exilwerke einmalige Revision besser nachvollziehen zu können. Eine weitere wertvolle Quelle für Narsius' Verhältnis zum Römischen Katholizismus stellt zusätzlich das Gedicht *Romani Imperii Incrementum* dar: Es beschließt die Sammlung (*Add. C 2 v*) und enthält seine erste ausführliche poetische Auseinandersetzung mit einer nicht-protestantischen Glaubensrichtung.<sup>778</sup>

Des Weiteren richten sich zwei andere Gedichte in der *Appendix* der *Suecica Addenda* an Danziger Adressaten. Bei dem Städtelob *Gedanum seu Dantiscum* (*Add. C r–C 2 r*), das Danzigs geographische, kulturelle und wirtschaftliche Vorzüge vor dem Hintergrund eines antiken Götterwettstreits schildert, könnte es sich um das Werk handeln, mit dessen Hilfe Narsius sich das Wohlwollen des Danziger Stadtrates erwarb, sodass dieser ihn im Gegenzug mit den Gedichten für König Sigismund betraute<sup>779</sup>: Schließlich wurden solche panegyrischen Werke „generell ,von den

---

773 Mit Blick auf Danzig ist dies die Untersuchung der Gedichte auf König Sigismund III., die anhand der umfangreichen *Oratio Gratulatoria* zusammengefasst werden (vgl. B II 1a I), mit Blick auf Schweden die Briefelegie *De Itinere Suecico* (vgl. B II 1c I).

774 *Add. B 3 v, 1 ff.: Ut duae simul schedae versiculis impleantur, appendicis loco Suecicis adjungo Gedano-Polonica (...)*. („Damit zwei Blätter mit Verslein gefüllt werden, füge ich anstelle eines Anhangs den schwedischen [sc. Verslein] Danziger-polnische hinzu (...).“)

775 Vgl. Edmund Kizik: „Danzig“, in: Adam und Westphal 2012, 288. – Hauptsächlich war Danzig seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine vom Luthertum dominierte Stadt, wobei die reichen Kaufleute meist dem reformierten Protestantismus angehörten; vgl. ders. 286 und 288 f.

776 Neben der erwähnten *Oratio Gratulatoria* handelt es sich dabei um das Epigramm *Arcui Triumphali Inscripti versus* (*Add. B 4 v*) sowie ein Gedicht auf Sigismunds Sohn Wladislaw (*Serenissimo Principi Uladislao Filio Regio*, *Add. B 4 v–C r*).

777 In der Ende 1624 erschienenen ausführlichen Briefelegie an den Danziger Jesuiten Pater Crispinus zitiert Narsius teilweise sogar wörtlich aus der Glückwünschrede und nimmt dazu Stellung; vgl. B II 2a II, Abs. II.

778 Die Stellungnahme zum Römischen Katholizismus im Zusammenhang mit dem Lob auf Arminius fiel eher knapp und sehr implizit aus; vgl. B I 3 II, Abs. I 3.

779 Die Adressaten des Gedichtes sind nämlich Bürgermeister Eggert von Kempen (1571–1636) sowie die übrigen Mitglieder des Stadtrates: *Ad Magnificos Nobiliß[imos] Ampliß[imos] Doctisiss[imos] D[octores] D[octorem] Eggertum à Kempen Praeco[n]s[ulem] ac Senatam Gedanensem* (C r).

Stadtvätern finanziell honoriert‘ und boten die Möglichkeit, ‚sich für eine Anstellung in der betreffenden Stadt zu empfehlen‘.<sup>780</sup> Da das Städtelob wie das Gedicht an den niederländischen Mathematiker und Architekten Petrus Munnix<sup>781</sup> keine religiösen Inhalte aufweist, kann auf eine eingehende Analyse verzichtet werden. Gleiches gilt auch für das humoristische Epigramm *Metamorphosis Rustici Cassubij in Porcum Caeruleum* (Add. C 2 v), das – dem Dichter zufolge – seinen Freunden zeigen solle, dass er trotz seiner unglücklichen Lage noch nicht in Melancholie verfallen sei.<sup>782</sup>

Gut zwei Monate später<sup>783</sup> begab sich Narsius dann nach Schweden. Dort begegnete er Anfang September 1623 dem Mann, der seinem Leben eine entscheidende Wende geben sollte: dem schwedischen König Gustav II. Adolf. Was sich darüber hinaus noch auf seiner Reise durch Schweden ereignete, schildert Narsius in der ausführlichen *Epistola Elegiaca de Itinere Suecico* (Add. A 3 r–B 2 r), die aufgrund ihres Umfangs als Hauptgedicht der *Suecica Addenda* gelten kann. Gerade wegen ihrer großen Bedeutung für das weitere poetische Schaffen soll die Begegnung des Remonstranten mit dem lutherischen Monarchen – wenn auch in geraffter Form – betrachtet werden, zumal der Dichter die religionspolitische Ursache seines Exils nicht verschweigt.<sup>784</sup> Mit Gustav II. Adolf<sup>785</sup> und dessen Reichskanzler Axel Oxenstierna (1583–1654)<sup>786</sup> adressiert Narsius die zwei aktuell bedeutendsten Staatsmänner des monokonfessionell lutherischen Königreiches. Ein solches Vorgehen ließ sich im vorangegangenen *Prodromus Poëmaticus* ebenfalls feststellen<sup>787</sup>, doch in Schweden führte es letztlich zum Erfolg, da diese erste Kostprobe seines poetischen Könnens dem Dichter bei seinem zweiten Aufenthalt in Schweden zahlreiche Gedichtaufträge

---

780 Astrid Dröse: *Georg Greflinger und das weltliche Lied im 17. Jahrhundert*, Berlin u.a. 2015, 93.

781 Add. C 2 r: *Gedani Munitio et Augmentum. Ad D[octorem] Petrum Munnix Belgam popularem meum et amicum, Militem literatum ac strenuum, Mathematicum insignem, Urbis munitioni Praefectum*. – Über Munnix und seine Freundschaft zu Narsius (*popularem meum et amicum*) lassen sich bedauerlicherweise keine weiteren Informationen finden. Dass niederländische Baumeister mit dem Ausbau der Danziger Befestigungsanlagen beauftragt wurden, war indes keine Besonderheit, da von der zweiten Hälfte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts alle dortigen Stadtbaumeister Niederländer waren; vgl. Simon Groenveld: „Eine Republik und viele Fürsten. Aspekte der niederländisch-deutschen Beziehungen im 17. und 18. Jahrhundert“, in: *Bürgerschaftliche Initiative* (Hrsg.): *‚Wachse hoch, Oranien!‘ Auf dem Weg zum ersten König der Niederlande. Wilhelm Friedrich Prinz von Oranien-Nassau als regierender deutscher Fürst. 1802–1806. Fulda + Corvey + Dortmund + Weingarten*, Münster u.a. 2013, 23.

782 Vgl. Add. B 3 v, 13–17.

783 Diese Angabe ergibt sich daraus, dass das *Propempticon* für den niederländischen Legaten Johannes Rutgersius auf den 10. September 1623 datiert ist (Add. B 3 v) und Narsius in der Reisebeschreibung *De Itinere Suecico* erwähnt, ihm auf Schloss Gripsholm begegnet zu sein; vgl. B II 1c II. Da seine Reise jedoch im knapp 35 km entfernten Södertälje begann (vgl. *ibid.*), muss er Danzig bereits einige Zeit vor dem 10. September verlassen haben.

784 Vgl. *ibid.*

785 Add. B 2 r: *Serenissimo Regi Gustavo Adolpho*. – Dieses kurze Gedicht wird im Zusammenhang mit der Briefelegie *De Itinere Suecico* Erwähnung finden, da es darin erwähnt wird; vgl. B II 1c II.

786 Da dieses Gedicht – im Gegensatz zum Gedicht an König Gustav – religiöse Inhalte aufweist, wird es eingehender untersucht werden; vgl. B II 1d.

787 Dort handelte es sich bei den Adressaten entsprechend um den dänischen König Christian IV. und seinen Reichskanzler Christian Friis; vgl. B I 4.

vonseiten des Monarchen einbrachte.<sup>788</sup> Von Interesse ist außerdem das Reisegeleitgedicht für den Legaten bei den Generalstaaten, Johannes Rutgersius (1589–1625), der seit 1614 in schwedischen Diensten stand und – wie Narsius – aus Dordrecht stammte.<sup>789</sup> Der Exulant schickt seinen Landsmann mit einer an die weltliche Obrigkeit gerichteten Botschaft in die Heimat, um auch durch ihn für seine Unbescholtenheit im Zusammenhang mit den binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen zu plädieren.<sup>790</sup>

Wie sehr Narsius sich bemüht, seine Person zu rehabilitieren, verdeutlicht außerdem das Vorwort der vorliegenden Gedichtsammlung. Der vollständige Titel *Suecica Addenda Apologetico et Prodromo Poematico nuper editis* offenbart, dass ihr Inhalt als Ergänzung zur vorher erschienenen Doppelschrift *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus* verstanden werden soll. Dass das Vorwort der neuen Schrift die dort begonnene Rechtfertigung des Exulanten fortführt, verwundert also nicht angesichts dieser klaren Bezugnahme. Entsprechend begründet der Dichter auch hier die zunächst nicht geplante Veröffentlichung der schwedischen Gedichte erstens damit, dass er sich in Schweden keineswegs verstecken wolle.<sup>791</sup> Zweitens – und das ist ein sehr interessanter neuer Aspekt – möchte er zeigen, dass er sich besonnen und seine Kritik an der niederländischen Obrigkeit<sup>792</sup> revidiert habe, indem er sie letztlich als Opfer der (kirchlichen) religiös-irrenden Unruhestifter (*Turbones*)<sup>793</sup> darstellt.<sup>794</sup> Die Revision seiner Ansicht soll vom Legaten Rutgersius bezeugt werden<sup>795</sup>, dem Adressaten besagten Begleitgedichtes (s.o.). Ob Narsius seine Meinung tatsächlich geändert hat oder dies aus pragmatischen Gründen nur behauptet, kann allerdings nicht endgültig geklärt werden.

Überhaupt zeigt er sich aber zur Versöhnung bereit: Die konfiszierten Bücher, deren Verlust er im *Apologeticus* beklagte, hätten die Rotterdamer Stadtväter indes zurückerstattet, was als Beweis seiner Unschuld angesehen werden könne.<sup>796</sup> Und falls sie sich ihm gegenüber in Zukunft billig

---

788 Vgl. dazu B II 2.

789 Vgl. Richard Hoche: „Rutgers, Johannes (Janus)“, in: *ADB* 30 (1890), 42 f.

790 Vgl. B II 1e II.

791 Vgl. *Add. A 2 r*, 1-6. – Vgl. dazu B I 4.

792 Konkret sind damit vermutlich die Rotterdamer Stadtväter gemeint, gegen die sich die Kritik des Gedichtes *Captivitas libera Roterodamo-Batava* sowie des *Apologeticus* richtete; vgl. B I 4a I.

793 Zur religiösen Implikation des Begriffes *turbones* vgl. Anm. 306. – Die eindeutige Bezeichnung *turbones ecclesiastici* verwendet Narsius im *Apologeticus*, wobei er klarstellt, dass die Aufrührer religiöse Gründe nur vorschoben, um sich selbst durch den Aufruhr Vorteile zu verschaffen beziehungsweise zu bereichern (vgl. *Apol. C 2 v*, 531-35); vgl. B I 3 II, Abs I 1.

794 *Add. A 2 r*, 8-12: (...) *atque interim eâ moderatione usum, quae virum bonum, et Civem Patriae amantem decet; Non nimis exagitando Procerum errata, sed culpam, uti fas est, derivando in Turbones quosdam, et homines acerbos, quorum instinctu et malâ institutione commissus error (...)*. („(...) und dass ich inzwischen die Mäßigung gebraucht habe, die sich für einen guten Mann und einen Bürger, der sein Vaterland liebt, ziemt; indem ich die Irrtümer der Vornehmen nicht allzu sehr verfolge, sondern die Schuld – wie es sich gehört – auf gewisse Aufrührer und abstoßende Männer abwälze, durch deren Anstachelung und böse Anweisung der Irrtum begangen wurde (...).“)

795 Vgl. *Add. A 2 r*, 12 ff.

796 *Add. A 2 r*, 14-19: *Eodem animo nunc quoque testatum facio, Libros de quorum direptione in Apologetico conqueror, jussu A[mplissimi] Senatus Roterodamensis meis esse redditos, exceptis iis, qui vel incuriâ, vel alio*

verhalten sollten, wäre er außerdem bereit, seine bereits schriftlich geäußerte Kritik abzumildern.<sup>797</sup> Erneut verdeutlicht der Dichter, dass sie aus zwei Gründen geäußert wurde – nämlich um ein gutes Gewissen und einen guten Ruf zu wahren, also aus persönlich-religiösen sowie öffentlich-sozialen Motiven.<sup>798</sup> Da die Untersuchung des sarkastisch-kritischen Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* allerdings gezeigt hat, dass der Streitpunkt ‚Prädestinationslehre‘ inhaltlich nicht konkret verhandelt wird und Narsius die Verweise darauf hauptsächlich ganz pragmatisch zugunsten der eigenen Apologie einsetzt<sup>799</sup>, erscheint es zweifelhaft, dass die theologisch-dogmatische Kritik per se tatsächlich eine derart große Rolle spielt. Dagegen lässt sich die Bemühung um die Wiederherstellung des persönlichen Renommees als Hauptzweck der Gedichtargumentation nachvollziehen, sodass der Verweis auf das gute Gewissen im Vorwort der *Suecica Addenda* Narsius vermutlich in erster Linie ebenfalls dazu dient, sich selbst als frommen Christen und zu inszenieren und die Existenz des diskreditierenden Jambus mit seiner stets postulierten Friedfertigkeit in Einklang zu bringen.<sup>800</sup>

Neben dieser vermutlich pragmatisch motivierten Versöhnungsbereitschaft enthält das Vorwort der *Suecica Addenda* außerdem eine werbende Empfehlung, sich in der 1622 von Gustav II. Adolf neu gegründeten Stadt Norrtälje anzusiedeln, in deren Mine eine große Menge an Bodenschätzen abgebaut werden könne. Dies sei das zweite Motiv, die schwedischen Gedichte nun doch zu

---

*vitio, in Curiâ perierunt. Quod ut innocentiae meae indubitatum est testimonium, ita fas est, ut minuat offensam Amicorum, et aliorum bonorum, qui hactenus sortem meam non de nihilo aegrè tulerunt.* („Mit derselben [sc. gemäßigten] Gesinnung bezeuge ich nun, dass die Bücher, über deren Konfiszierung ich mich im *Apologeticus* beklage, den Meinen auf Befehl des glänzendsten Rotterdamer Rates zurückgegeben worden sind – von denen abgesehen, die entweder aus Sorglosigkeit oder einem anderen Fehler im Gericht verloren gingen. Wie dies ein unzweifelhaftes Zeugnis meiner Unschuld ist, so ist es recht, dass es die Kränkung meiner Freunde und anderer guter Menschen schmälert, die sich bisher nicht grundlos über mein Schicksal ärgerten.“)

797 *Add. A 2 r, 23-27: Si in posterum ulteriùs aequi erga me volent esse, qui hactenus fuerunt duriores, experientur mihi quoque animum Christianum, et pacis amantem minimè deesse. Quae motus rei indignitate, duriusculè forte scripsi, ea emollire pro re natâ ultrò non gravabor (...).* („Wenn sie in Zukunft darüber hinaus billig mir gegenüber sein wollen, die bisher allzu hart waren, werden sie erfahren, dass auch mir ein christlicher, friedliebende Sinn keineswegs fehlt. Es wird mir angesichts der Entwicklung der Angelegenheit nicht schwerfallen, freiwillig abzumildern, was ich, von der Unwürdigkeit der Sache bewegt, vielleicht ein bisschen zu hart geschrieben habe (...).“) – Dennoch halte er daran fest, dass ein anderer Richter als die Rotterdamer Stadtväter bestimmt und der Prozess an einem anderen Ort als Rotterdam geführt werden solle; vgl. *Add. A 2 r, 21 ff.* und *Prodr. A 2 r, 9-14* sowie *A 4 r, 78-83.*

798 *Add. A 2 r, 27-31: (...) modo in capite causae salvae mihi maneant Conscientia et Fama; illa ante omnia propter Deum, haec quoque propter Homines in pretio habenda, cum justâ ac moderatâ Libertate, quam genuini Batavi non nisi cum sanguine et vitâ perdere consueverunt.* („(...), wenn mir nur in der Hauptsache der Angelegenheit Gewissen und guter Ruf heil bleiben; jenes muss man vor allem Gottes wegen, diesen auch wegen der Menschen wertschätzen, mit einer gerechten und gemäßigten Freiheit, die die wahren Niederländer nur gemeinsam mit Blut und Leben zu verlieren pflegten.“) – Wie man sieht, spielt auch hier der positive Stereotyp des freiheitsliebenden Niederländers eine große Rolle, der auf der taciteischen Darstellung der antiken Bataver fußt und mit dem Narsius sich und die Remonstranten allgemein stolz identifiziert; vgl. dazu grundlegend *B I 1 II.* – Den Schutz der Wahrheit und des eigenen guten Rufes bezweckte auch die verspätete Veröffentlichung des *Apologeticus*; vgl. *B I 4.*

799 Vgl. *B I 4a II (bes. Abs. II 2.2.).*

800 Dass ihm die Verteidigung der remonstrantischen Prädestinationslehre gleichwohl am Herzen liegt, geht aus dem Vorwort der Doppelschrift *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus* hervor; vgl. *B I 4.*



veröffentlichen.<sup>801</sup> Die Darstellung der Vorzüge Schwedens gipfelt im Lob des Staatsoberhauptes, das Fremden gegenüber sehr aufgeschlossen sei.<sup>802</sup> Den Verdacht, dem König aus Dankbarkeit schmeicheln zu wollen, weist Narsius allerdings weit von sich.<sup>803</sup> Trotzdem hebt er dessen gelassene Reaktion auf das Geständnis hervor, er habe – freilich nur im Auftrag des Danziger Stadtrates – Lobgedichte auf den schwedischen Staatsfeind Sigismund III. verfasst: Aufgrund seiner Billigkeit sei der lutherische Monarch nämlich durchaus bereit, auch beim Feind Tugenden anzuerkennen.<sup>804</sup> Der Hinweis auf diesen besonnenen Umgang mit fremdkonfessionellem Feindeslob ist deshalb so interessant, weil sich der Dichter selbst – wie oben erwähnt – später unbedingt davon distanzieren möchte. Ebenso bemerkenswert ist, dass Narsius im Vorwort der *Appendix* der *Suecica Addenda* seine Wertschätzung beiden verfeindeten Monarchen gegenüber sowie seine Hoffnung ausdrückt, sie und ihre Völker könnten sich einander wieder annähern.<sup>805</sup> Im Gegensatz zu den im Dezember 1624 gedruckten *Poëmata Septentrionalia* solidarisiert er sich hier also noch nicht mit den lutherischen Schweden gegen die katholischen Polen, sondern nimmt eine neutrale Position ein. Hier deutet sich ein pragmatisches Verhältnis des exilierten Dichters zum Römischen Katholizismus an. Diesen Eindruck soll die Analyse der entsprechenden, diese Konfession betreffenden Gedichte (*Oratio Gratulatoria*, *Romani Imperii Incrementum* und *Ad Patrem Crispinum*) im zweiten großen Untersuchungsabschnitt überprüfen.

## a) *Oratio Gratulatoria*: Sigismund III. und die interkonfessionelle Koexistenz

### I. Historische Hintergründe

801 Vgl. *Add.* A 2 r, 31-34 – Entsprechend erweist sich gerade der letzte Teil der Briefelegie *De Itinere Suecico* – ähnlich wie das *Auspicium Fredericopolis* – als Werbgedicht; vgl. B II 1c I.

802 *Add.* A 2 v, 45 ff.: *Vis quod majus? Faventem habet Ser[enissimum] Regem Gustavum Adolphum, tam aequum, tam benignum erga exteros, tam vigilantem, tam strenuum suorum Defensorem.* („Willst Du etwas noch Besseres? Es [sc. Schweden] hat den durchlauchtigsten König Gustav Adolf zum Gönner, der so billig, so wohlwollend Auswärtigen gegenüber ist, einen so wachsamem, so wackeren Verteidiger der Seinen.“)

803 Vgl. *Add.* A 2 v, 47 f.

804 *Add.* A 2 v, 48-52: *Neque enim metuo ne Laus haec offendat Sereniss[imum] Regem Sigismundum III. quum Rex Gustavus Adolphus minimè offensus fuerit iis, quae antehac nomine et jussu Ampliss[imi] Senatus Gedanensis in honorem Regis Sigismundi scripsi: Sed pro Heroicâ sua aequitate virtutem agnoscens etiam in Adversario, (...).* („Ich fürchte nämlich auch nicht, dass dieses Lob den durchlauchtigsten König Sigismund III. beleidigt, weil König Gustav Adolf keineswegs Anstoß daran genommen hat, was ich zuvor im Namen und im Auftrag des glänzendsten Danziger Stadtrates zu Ehren König Sigismunds geschrieben habe: Sondern weil er infolge seiner heldenhaften Billigkeit auch beim Feind die Tugend anerkennt, (...).“ – Die schwedisch-protestantische *aequitas* ist eines der Leitmotive der anti-jesuitischen Briefelegie *Ad Patrem Crispinum*. Diese Tugend beansprucht Narsius dort im Sinne eines allgemein-protestantischen Merkmals auch für sich; vgl. B II 2a II.

805 *Add.* B 3 v, 3 ff.: *(...) (spero cum bono Deo, utramque Gentem et Reges imprimis laudatissimos arctiùs quoque animis conjungendos) (...).* („(...) Ich hoffe mit dem guten Gott, dass beide Völker und besonders die höchst gelobten Könige auch enger im Geiste verbunden werden können (...).“)

Über Narsius' Motive für den Ortswechsel kann nur spekuliert werden, doch immerhin lebte sein Schulfreund, der Remonstrant Samuel Naeranus, schon seit 1622 in Danzig und predigte dort niederländischen Kaufleuten.<sup>806</sup> Ab den 1570er Jahren hatte es aufgrund der religionspolitischen Spannungen eine große Einwanderungswelle aus den Niederlanden gegeben<sup>807</sup>, und die Niederländer machten sich nicht nur im Bereich des Finanzwesens einen Namen, sondern hinterließen ebenso als Handwerker, Maler und Architekten ihre Spuren.<sup>808</sup> Erst nach 1605 gab auch der Stadtrat seine reformierte Orientierung zugunsten des Luthertums wieder auf, wobei sowohl Zu- als auch Abwendung aus pragmatischen, innenpolitischen Gründen erfolgten.<sup>809</sup> Darüber hinaus gehörte Danzig – wie Dänemark – zu den Orten, die in Remonstrantenkreisen nach der Dordrechter Synode als mögliche Exilorte im Gespräch gewesen waren.<sup>810</sup>

Die religionspolitische Situation vor Ort lässt sich gut mit derjenigen vergleichen, die der Dichter in Hamburg vorfand<sup>811</sup>: Weil auch die vom Handel geprägte preußische Stadt königlich polnischen Anteils als lokales Produktionszentrum und Kontaktzone zwischen West- und Osteuropa von fremdkonfessionellen Einwanderern profitierte und sie ihnen gegenüber deshalb recht liberal eingestellt war, strömten gerade um die Wende und zu Beginn des 17. Jahrhunderts zahlreiche Glaubensflüchtlinge nach Danzig – oft Angehörige ansonsten stark verfolgter Glaubensrichtungen.<sup>812</sup> Zwar wurden auch hier die kirchlichen Angelegenheiten von einem ausschließlich lutherisch besetzten Geistlichen Ministerium geregelt, doch dieses unterstand in letzter Konsequenz dem Stadtrat und besaß daher keine vollkommene Autonomie.<sup>813</sup> Außerdem verfügten sowohl die Mitglieder der reformierten als auch der römisch-katholischen Minderheit über Kirchen innerhalb des Stadtgebiets, in denen sie ihren nicht-lutherischen Glauben ausüben konnten.<sup>814</sup>

---

806 Für nähere Informationen zu Naeranus vgl. Anm. 78.

807 Vgl. Harm Klueting: „Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa“, in: Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Hrsgg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005, 46.

808 Vgl. Kizik 2012, 305; Olesen 2015, 14 und Maria Bogucka: „Danzig als Metropole in der Frühen Neuzeit“, in: Sabine Beckmann und Klaus Garber (Hrsgg.): *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2005, 93 f. – Zu den Architekten gehörte auch Narsius' Adressat Petrus Munnix; vgl. B II 1.

809 Um die Wende zum 17. Jahrhundert gehörten ebenfalls zahlreiche Vertreter der geistlichen und politischen Elite dem reformierten Protestantismus an; vgl. dazu Klueting 2005, 47.

810 Vgl. A II 1.

811 Vgl. dazu grundlegend B I 2 I.

812 Vgl. Corina Heß: *Danziger Wohnkultur in der frühen Neuzeit. Untersuchungen zu Nachlassinventaren des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 2007, 47 und Bogucka 2005, 93 f. – Die meisten Neuankömmlinge erwarben jedoch kein Bürgerrecht. Aufgenommen wurden beispielsweise Wiedertäufer, Mennoniten und Böhmisches Brüder (vgl. *ibid.* und Olesen 2015, 14).

813 Vgl. Kizik 2012, 289.

814 *Ibid.*

In diese keineswegs ungünstigen Verhältnisse begab sich Johannes Narsius also im Frühsommer 1623. Dort schien es ihm finanziell so gut zu gehen, dass er den mit 200 Gulden dotierten Lehrstuhl für Physik und Metaphysik am Danziger Gymnasium nicht annahm.<sup>815</sup> Günstig waren die Umstände für ihn auch insofern, als dass die reichen Bürger Danzigs – ebenso wie die polnischen Könige selbst – Literaten und anderen Künstlern gegenüber sehr aufgeschlossen waren und sie großzügig förderten.<sup>816</sup> In besonderem Maße war die Stadt dazu bereit, pompöse Feierlichkeiten zu finanzieren, die angesichts königlicher Besuche abgehalten wurden.<sup>817</sup> Der Besuch König Sigismunds III. mit seiner Familie am 1. Juli 1623 war der Anlass für den Danziger Stadtrat, den niederländischen Dichter mit einer poetischen Gratulationsrede zu beauftragen. Es ist vermutlich eben diese, die der Stadtsyndikus zur Begrüßung hielt, nachdem der Monarch in die Stadt eingezogen war.<sup>818</sup> Bemerkenswert ist außerdem, dass der ebenfalls in den *Suecica Addenda* abgedruckte Vierzeiler *Arcui Triumphali Inscripti versus* tatsächlich auf dem Sigismund zu Ehren errichteten Danziger Triumphbogen zu lesen war.<sup>819</sup> Hier zeigt sich eindeutig, welche hohe Meinung der Stadtrat von Narsius' Dichtkunst gehabt haben muss. Wenn seine Verse öffentlich an einem so bedeutenden Gegenstand angebracht wurden, ist es durchaus vorstellbar, seine *Oratio Gratulatoria* mit besagter Begrüßungsrede zu identifizieren. Dafür spricht auch Caspar Barlaeus' Bemerkung, der Dichter habe die Gunst des polnischen Königs erworben und seine Großzügigkeit erfahren<sup>820</sup>: Dies ist schließlich nur dann möglich, wenn Sigismund III. entsprechende gunstschaftende Gedichte und deren Verfasser bekannt waren. Wie günstig sich solche Lobgedichte auf die eigene

---

815 Vgl. Visser 2011, 363 (Anm. 127).

816 Vgl. Bogucka 2005, 96.

817 Ibid.

818 Reinhold Curicke bemerkt in seiner Schilderung des Besuches nur eine einzige lateinische Begrüßungsrede seitens des Stadtrates: „(...) daselbst ist E. Edl. Rat zugetreten / hat dem Könige / der Königinnen / so woll dem Jungen Prinzen / (...) die Hände geküsst / und denselben durch den Syndicum unterthänigst mit einer Lateinschen Oration empfangen lassen.“ (Ders.: *Der Stadt Dantzig historische Beschreibung. Worinnen von dero Ursprung, Situation, Regierungs-Art, geführten Kriegen, Religions- und Kirchen-Wesen außführlich gehandelt wird*, Amsterdam und Danzig 1687, 72.)

819 Peter Witzke zitiert das Epigramm wörtlich in seinem 1623 in Danzig gedruckten Werk „Herrliche, fröliche und lustige Beschreibung so woll dess Einzuges als praeparation desselben, welcher allhie in Dantzick von dem (...) Herrn Sigismundo III. König in Polen (...), geschehen den 1. Julii anno 1623 (...)“, ohne jedoch den Namen des Verfassers zu nennen; vgl. ders. B r. – Bei diesem Triumphbogen handelte es sich um einen temporären, okkasionellen Bogen, wie man sie in Europa seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts für Einzugsfeiern anfertigte. Sie wurden aus Holz hergestellt und mit Leinwänden verkleidet, die ein Maler im Stil eines steinernen Bogens gestaltete; vgl. Alwin Schultz: *Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts*, München und Berlin 1903, 390.

820 So schreibt Barlaeus in seinem Brief vom 21. Februar 1625 an Narsius (I r, 1-8): *Gratulor te tandem post longos errores, et exilii taedia sospitem in patriam reversum, licet non infeliciter tibi cesserit ista tua peregrinatio. Neque enim, ut Ulyssi contigit, Circes aut Calypsus, contemptissimorum scortillorum gratiam exul meruisti, sed invictissimorum Sueciae ac Poloniae regum, quos munificos quoque erga te expertus es.* („Ich gratuliere, dass Du endlich nach langen Irrungen und den Verdrießlichkeiten des Exils gesund in die Heimat zurückgekehrt bist, mag diese Deine Auslandsreise auch für Dich nicht unglücklich ausgegangen sein. Denn Du hast nicht, wie es Odysseus zuteil wurde, die Gunst Kirkes und Kalypsos – überaus verachtenswerter Flittchen – im Exil verdient, sondern die der unbesiegbaren Könige von Schweden und Polen, die Du auch als freigebig Dir gegenüber erfahren hast.“)

Karriere auswirken konnten, zeigt das Beispiel des Barockdichters Martin Opitz (1597–1639), dem sein „Lobgedicht an die königliche Majestät zu Polen und Schweden“ (1636) die Position des Hofhistoriographen am Hofe Wladislaws IV. (reg. 1632–48) einbrachte.<sup>821</sup> Ein vergleichbarer Erfolg sollte Narsius erst nach Beendigung seines Exils am schwedischen Hof beschieden sein, wo er sich als Epiker etablieren konnte.<sup>822</sup> Diese Laufbahn war aber während seiner Auslandsaufenthalte kaum absehbar, besonders 1623 nicht, als er dem schwedischen König noch nicht einmal begegnet war. Bei der Analyse der Gedichte, die die die Person Sigismunds III. oder den Römischen Katholizismus allgemein betreffen, sollte also das Streben nach einer eventuellen späteren Karriere in Polen als pragmatisches Motiv des Dichters in Betracht gezogen werden. Besonders interessant ist diesbezüglich, in welchen Zusammenhängen Narsius Kritik an König und Konfession äußert und auf welche Art und Weise dies geschieht.<sup>823</sup>

Die folgende Untersuchung der *Oratio Gratulatoria* konzentriert sich einerseits allgemein auf Aussagen religiösen Inhalts. Da der polnische Monarch im Jahre 1621 einen entscheidenden Sieg über die vorrückenden Osmanen errungen und deren Vormarsch so gestoppt hatte<sup>824</sup>, ist der Einsatz positiver diesbezüglicher Kategorien zu erwarten. Es gilt zu prüfen, ob Narsius dabei weiterhin die themengebundenen Strategien der Unverbindlichkeit verfolgt oder doch speziell an den römisch-katholischen Adressaten angepasste, konfessionsspezifische Inhalte vermittelt. Andererseits soll untersucht werden, mit Hilfe welcher Strategien der Dichter sich über Sigismunds Verhältnis zu friedlicher interkonfessioneller Koexistenz äußert, denn eben diese sind es, die er ein Jahr später widerruft. Es stellt sich daher die Frage, welcher spezielle Umstand sie widerrufenswert macht, denn in Hamburg hat Narsius bereits gezeigt, dass er problemlos zwei Parteien adressieren kann, die in einer religionspolitischen Angelegenheit widerstreitende Ansichten vertreten.<sup>825</sup> Der Vergleich mit einem anderen zu dieser Gelegenheit verfassten Gedicht, der *Apostrophe Gymnasii Dantiscani gratulabundo interprete Andrea Hojero*<sup>826</sup>, ermöglicht Rückschlüsse darüber, ob und

---

821 Vgl. Dröse 2015, 93.

822 Vgl. C I.

823 Dies betrifft besonders das Epigramm *Romani Imperii Incrementum* (vgl. B II 1b II) und die Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* (vgl. B II 2a II).

824 Die polnischen Truppen hatten der osmanischen Belagerung des Lagers Chotin standgehalten, woraufhin Sigismund einen Waffenstillstand aushandelte; vgl. Stewart P. Oakley: *War and Peace in the Baltic 1560-1790*, London und New York 1992, 58. Den Tag des Triumphs (10.10.) erklärte der Papst 1623 aufgrund seiner Bedeutung für die Christenheit sogar zum Gedenk- und Festtag; vgl. Paul Srodecki: „*Antemurale Christianitatis*“, in: Joachim Bahlke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch (Hrsgg.): *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 809. – Auf diesen Triumph nimmt Narsius in seiner Briefelegie an den Danziger Pater Crispinus explizit Bezug; vgl. B II 2a II, Abs. I 1.

825 Dies betrifft die *Prosopopoeia Hamburgi* und das Gedicht *Laus et Studium*; vgl. B I 3 I.

826 Der Lutheraner Andreas Hojerus (vor 1600–nach 1636) war seit 1622 Pastor an der Danziger Trinitätskirche; vgl. „Hoier (Andr.)“, in: Jöcher 2 (1750), Sp. 1670. – Die *Apostrophe* lässt sich grob in folgende Sinnabschnitte gliedern: 1. Aufforderung an Danzig, sich nach schwierigen Zeiten wieder zu freuen (V. 1-27); 2. Beschreibung Sigismunds hinsichtlich seiner edlen Abkunft und seiner Tugend (V. 28-52); 3. Kampf gegen Moskowiter und

inwiefern Narsius' Behandlung des Themas ‚Interkessionelle Koexistenz‘ mit Bezug auf Sigismund womöglich individuelle Züge aufweist, die wiederum später Anlass zur Revision gegeben haben könnten.<sup>827</sup> Die anderen beiden Auftragsgedichte – die Inschrift des Triumphbogens und das Gedicht an Prinz Wladislaw – werden ebenfalls nur vergleichend herangezogen und nicht eigens untersucht.

## II. *Oratio Gratulatoria*

Die *Oratio Gratulatoria* umfasst 31 jambische Trimeter, wobei das Metrum den *Oratio*-Charakter des Gedichtes unterstützt.<sup>828</sup> Dabei enthalten nur die ersten zwölf Verse Aussagen zum Thema ‚Religion‘ beziehungsweise ‚Interkessionalität‘. Die übrigen vermitteln ein Lob an alle anwesenden Mitglieder der königlichen Familie (V. 13-19) und drücken die große Freude der Danziger über den Besuch aus (V. 20-31). Der erste Teil der Begrüßungsrede zählt die Verdienste König Sigismunds in verschiedenen Bereichen auf. Sie betreffen seinen Sieg über die Osmanen<sup>829</sup> (V. 1 f.), die Getreideversorgung (V. 3 ff.), seinen Charakter (V. 6 ff.) und seinen Umgang mit konfessioneller Vielfalt (V. 9 f.). Die Verse 11 f. schließen die Apostrophe mit einem erneuten Verweis auf den aktuellen Militärtriumph ab. Da sie einerseits seiner Außen-, andererseits seiner Innenpolitik zugeordnet werden können, soll betrachtet werden, in welchem Kontext der Dichter welche Aussagen über Sigismunds religiöse Qualitäten und sonstigen lobenswerten Charaktereigenschaften trifft.

### **Sigismund gegen die Osmanen: transkessionelles Gedankengut, Konzentration auf das Verbindende und anlassgebundener Gemeinplatz**

Bereits das einleitende Distichon zeigt, wie der Dichter positive religiöse Kategorien mit einem bestimmten Kontext verbindet (V. 1 f.): *Rex, cujus Orbis Christianus dexterâ / Pietate nixâ Turcicum pellit jugum: / ...*.<sup>830</sup> Der Verweis auf die christliche Welt (*Orbis Christianus*, V. 1) und

---

Osmanen (V. 53-96); 4. Medien vergänglichem und unsterblichem Ruhm (V. 97-132); 5. Selbpreisung und Freude Danzigs angesichts des Besuchs (V. 133-151); 6. Begrüßung der königlichen Familie (V. 152-74); 7. Abschließende Wünsche (V. 175-89).

827 Dabei ist stets zu beachten, dass persönliche Ansichten in einem Auftragsgedicht nur schwierig zu identifizieren sind. Ebenso verhält es sich mit den Friedrichstädter Werbegegedichten; vgl. B I 1 I.

828 Vgl. dazu B I 1 I. – Tatsächlich wurde die Begrüßungsrede für König Sigismund – wie im Dialog eines Dramas – durch die Gegenrede des litauischen Großkanzlers Albertus Stanislaus Radziwiłł (1593–1656) beantwortet; vgl. Curicke 1687, 72.

829 Vgl. dazu B II 1a I.

830 „König, mit dessen Rechten, die sich auf Frömmigkeit stützt, / die christliche Welt das türkische Joch fernhält: / ...“

die abgewehrte osmanische Unterdrückung (*Turcicum pellit jugum*, V. 2) verdeutlicht klar, dass das Lob im Zusammenhang mit Sigismunds außenpolitischem Erfolg über die nicht-christlichen Osmanen steht. Sein Inhalt sind einerseits die inhaltlich unverbindliche, konfessionsunspezifische Frömmigkeit (*Pietate*, V. 2), andererseits die in der Handmetapher (*dexterâ*, V. 1) veranschaulichte Vorstellung, er habe die Feinde der gesamten Christenheit gleichsam als deren verlängerter Arm besiegt.<sup>831</sup> Sein Handeln entspricht damit der transkonfessionell anerkannten *militia Christiana*.<sup>832</sup> Die in der Metapher ebenfalls anklingenden weltlichen Tugenden wie Tapferkeit<sup>833</sup> und Treue<sup>834</sup> stützen sich jedoch auf Sigismunds Frömmigkeit (*dexterâ / Pietate nixâ*, V. 1 f.), sodass diese von größerer Bedeutung für Kampf und Erfolg ist. Zum Abschluss der Apostrophe findet sich die Verbindung von gemeinchristlich bedeutsamem Kontext und einer bildhaft veranschaulichten konfessionsübergreifenden Kategorie noch einmal (V. 11 f.): *Rex Magne, Sancte, fide defensor gregis, / Desideratus Civibus diu venis*.<sup>835</sup> Auch die religiösen Kategorien der Heiligkeit (*Sancte*, V. 11) und des Glaubens (*fide*, V. 11) erfahren wie üblich keine inhaltliche Entfaltung. Die Herdenmetapher (*gregis*, V. 11), die unmittelbar mit einem Begriff aus dem Wortfeld ‚Kampf‘ (*defensor*, V. 11) verknüpft ist, charakterisiert Sigismund anschaulich als guten Hirten im militärischen Kontext des Krieges gegen die Osmanen. Weil er damit in der Tradition des guten Hirten Christus steht, erfüllt er also auch das gemeinchristliche Ideal der *imitatio Christi*.<sup>836</sup> In einem außenpolitischen Kontext von gemeinchristlicher, überkonfessioneller Relevanz – der Abgrenzung von einer nicht-christlichen Religion – lobt der Dichter Sigismund also im Sinne der Unverbindlichkeitsstrategie und der Konzentration auf das Gemeinsame schlicht als vorbildlichen *christlichen* Herrscher.<sup>837</sup> Seine Zugehörigkeit zu einer konkreten Konfession, nämlich der römisch-katholischen, spielt keine Rolle. Entsprechend suggeriert Narsius, dass die „christliche Welt“ eine religiöse Einheit sei, die gar keine Aufspaltung in unterschiedliche Glaubensrichtungen erfahren habe.

Ein sehr ähnlich formuliertes Lob wird auch Sigismunds erwachsenem Sohn Prinz Wladislaw im Gedicht *Vladislawo Filio Regio* zuteil (*Vlad. 3 f.*): *Cujus Turca manum bellantem sensit, et horret; /*

---

831 Die ausdrückliche Wahl der rechten Hand (*dextera*) bekräftigt im Subtext den günstigen, Glück verheißenden Charakter seines Kampfes gegen die Osmanen und damit letztlich das göttliche Wohlwollen in dieser Angelegenheit; vgl. *TLL* „dexter“ II B, 5.1.92461-925.25.

832 Zum transkonfessionellen Bild der *militia Christiana* vgl. B I 3 I.

833 Vgl. *TLL* „dextera“ II, 5.1.934.51-58.

834 Vgl. ders. II, 5.1.934.30-43.

835 „Großer König, heiliger, treuer Verteidiger der Herde, / lange von den Bürgern ersehnt, kommst Du.“

836 Vgl. dazu grundlegend B I 4a II, Abs. II 2.4.

837 Entsprechend unspezifisch beziehungsweise gemeinchristlich schildert das Epigramm *Arcui Triumphali Inscripti versus* die Reaktion der Danziger auf Sigismunds Triumph (*Arc. 3 f.*): *(...) te Turca timet: sed Turba Fidelis / Te Gedani Patrem Christi adumque colit.* („(...) Dich fürchtet der Türke: aber die gläubige Schar / verehrt Dich als Vater Danzigs und der Christenheit.“) – Auch hier bleibt die allgemeine Kategorie des Glaubens (*Fidelis*, V. 3) ohne weitere inhaltliche Entfaltung.

*Christiadum columen, praesidiumque bonis.*<sup>838</sup> Wie *dextera* in der *Oratio Gratulatoria* kann auch der allgemeinere Begriff *manus* (*manum*, V. 3) nicht nur den Körperteil bezeichnen, sondern ebenso tugendhafte Kriegsstärke<sup>839</sup> und den Akt des Schützens<sup>840</sup>. Das Participium conjunctum *bellantem* (V. 3) impliziert dabei einen aus religiösen Motiven geführten Kampf zugunsten der Rechtgläubigkeit gegen Feinde des Christentums.<sup>841</sup> Der Dichter schreibt dem Sohn also dieselbe Teilhabe an der *militia Christiana* zu wie seinem Vater Sigismund.<sup>842</sup> Beide erfüllen dieselbe Schutzfunktion zugunsten der gesamten Christenheit, wie sich an der Apostrophe *Christiadum columen* (V. 4) zeigt. Passend zur inhaltlichen Parallelisierung weisen die *Oratio Gratulatoria* und das Gedicht *Vladislao Filio Regio* grundsätzlich auch einen parallelen Aufbau auf: An eine – bei Sigismund freilich etwas längere – Aufzählung lobenswerter Verdienste schließt sich erst einige Verse später ein Hauptsatz an<sup>843</sup>, dem der eigentliche Glückwunsch folgt. Auch die *Apostrophe* des Lutheraners Andreas Hojerus enthält das Motiv des Schützers der Christenheit nicht nur, sondern geht deutlich ausführlicher darauf ein.<sup>844</sup> Dort steht die gemeinchristliche Frömmigkeit der polnischen Herrscher ebenfalls in direktem Zusammenhang mit den Kriegshandlungen.<sup>845</sup> Die starken Parallelen zwischen diesen drei Gedichten verdeutlichen, dass Narsius' Darstellung Sigismunds nicht speziell auf dessen Person abgestimmt, sondern vielmehr als erwartbarer anlassgebundener Gemeinplatz zu betrachten ist.<sup>846</sup> Damit wirkt das Lob, das der spezielle

838 „(...) dessen kriegerische Hand der Türke spürte und fürchtet; / Säule der Christen und Schutz für die Guten: / ... “

839 Vgl. *TLL* „manus“ I B 3 a ( 8.0.352.61-353.63) und d (8.0.354.40-60).

840 Vgl. *ibid.* I B 4 a, 8.0.354.66-355.7.

841 Vgl. *ders.* „bello“ II 1 c, 2.0.1819.35 ff. – In diesem Sinne bezeichnete Narsius auch Jacobus Arminius als *bellator*, weil er – freilich mit metaphorischen Waffen wie der Heiligen Schrift – gegen verschiedene Irrlehren kämpfte; vgl. B I 3 II, Abs. I 1 und 3.

842 Dies trifft insofern zu, als dass Wladislaw sowohl an den Auseinandersetzungen mit Moskau als auch an denen mit den Osmanen aktiv teilgenommen hatte und dafür vom „polnischen Horaz“, dem Jesuiten Maciej Sarbiewski (1595 – 1640), poetisch gerühmt wurde; vgl. Eckard Lefèvre: „Die Joniker-Gedichte von Alkaios, (Fr. 10 V), Horaz (*Carm.* 3, 12), Celtis (*Od.* 3, 18), Sarbiewski (*Lyr.* 2, 28) und Balde (*Lyr.* 2, 12)“, in: Eckart Schäfer (Hrsg.): *Sarbiewski. Der polnische Horaz*, Tübingen 2006, 115-120.

843 Im Falle Wladislaws umfasst die aufzählende Apostrophe vier Verse, die schließlich mit einer Aufforderung enden (*Vlad.* 5 f.): *Accipe quae tenui cecinit modulamine Musa, / Regia dum Gedanum, et Principis ora beant.* („Vernimm, was die Muse mit zarter Melodie sang, / während das Antlitz des Königs und des Prinzen Danzig erfreuen.“) Aus V. 6 geht auch eindeutig hervor, dass dieses Gedicht anlässlich des königlichen Besuches in Danzig verfasst wurde.

844 Hojerus widmet der heldenhaften Verteidigung des Christentums ein gutes Fünftel der 189 Verse; vgl. *Apostr.* 57-96.

845 Hojerus beschreibt Herrscher, die aufgrund ihrer Tugend die freiwillige Loyalität ihrer Untertanen erreichen (*Apostr.* 43-48), und stellt Sigismund in deren Tradition (49 ff.): *Hos Pater invisit post magna negotia gesta / Numine propitio, pro cuius laude tuendâ / Sumserat arma pius Christjani sanguinis ultor, / (...).* („Dieser wird unser Vater nach der Erledigung großer Aufgaben ansichtig, weil die göttliche Macht gewogen ist; um dessen Lob zu schützen, hatte der fromme Rächer des christlichen Blutes die Waffen ergriffen, / (...).“) – Prinz Wladislaw lässt er während des Gefechtes eine Ansprache an die Soldaten halten, die klar herausstellt, dass sie zugunsten Christi kämpfen (V. 83-86). Dies kommentiert der Gedichtsprecher abschließend mit den Worten (87): *Regia vox! verè Christjano principe digna!* („Ein königliches Wort! Wahrhaftig eines christlichen Fürsten würdig!“)

846 Die Darstellung als Beschützer des Christentums ist nicht allein auf diese beiden polnischen Herrscher beschränkt: Vielmehr beanspruchten schon Ende des 14. Jahrhunderts die ungarischen Könige diese Funktion für sich; vgl. J. János Varga: „Europa und die ‚Vormauer des Christentums‘. Die Entwicklungsgeschichte eines geflügelten Wortes“, in: Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann (Hrsgg.): *Europa und die Türken in der Renaissance*,

außenpolitische Kontext auch für Anhänger anderer Konfessionen akzeptabel macht<sup>847</sup>, umso beliebiger und unverfänglicher.

### **Sigismund für seine Untertanen: lexikalische Mehrdeutigkeit und mangelhafte Unverbindlichkeit**

In seiner *Oratio Gratulatoria* fährt der Dichter nach diesen zwei einleitenden Versen damit fort, die Versorgung Europas mit polnischem Getreide zu loben, das über die Weichsel nach Danzig und von dort aus weitertransportiert werde (V. 3 ff.).<sup>848</sup> Daraufhin wendet er sich dem Charakter des Königs zu: *Legum piarum tutor, et vindex mali, / Severitatem temperans clementiâ, / Benigne, mitis, absque fraude provide: / ...* (V. 6 ff.).<sup>849</sup> Erneut wird Sigismund explizit mit der bereits bekannten gemeinchristlichen Kategorie der Frömmigkeit in Verbindung gebracht, indem Narsius ihn als „Schützer frommer Gesetze“ (*Legum piarum tutor*, V. 6) apostrophiert. Neben der Gerechtigkeitsliebe (*vindex mali*, V. 6) und der arglosen klugen Voraussicht (*absque fraude provide*, V. 8) lobt er vor allem die Mildtätigkeit des Monarchen, wie einige asyndetisch aneinandergereihte Begriffe aus diesem Wortfeld zeigen (*temperans, clementiâ*, V. 7; *Benigne, mitis*, V. 8). Sigismund weist damit die Wesensmerkmale des idealen Herrschers auf, wobei jene nicht exklusiv, aber eben auch gemeinchristlich konnotiert sind.<sup>850</sup> Narsius folgt mit der Aufnahme dieses Topos klar der Tradition des Lobpreises auf einen Fürsten, wobei gerade die asyndetische Aneinanderreihung an den Stil des spätantiken Gattungsvorbildes Venantius Fortunatus (ca. 540–600/10 n. Chr.) erinnert.<sup>851</sup> Das Lob der Milde zählt zu denjenigen Aussagen, von denen sich der Dichter ein gutes Jahr später

---

Tübingen 2000, 57.

847 Da sich die Christenheit insgesamt gegen einen äußeren Feind wie die nicht-christlichen Osmanen solidarisieren sollte, kann kein Anhänger einer christlichen Konfession Anstoß daran nehmen, wenn Siege über die Osmanen gelobt werden. Diesen Appell enthielten viele gegen die Osmanen beziehungsweise ‚Türken‘ gerichteten Schriften; vgl. Christian Oggolder: „Typographische Medien im konfessionellen Zeitalter“, in: Matthias Karmasin und Christian Oggolder (Hrsgg.): *Österreichische Mediengeschichte*, Bd. 1, Wiesbaden 2016, 64 f.

848 *Europa cujus sustinetur horreis, / Cereale munus advehente Vistulâ, / Gedanoque latè dividente classibus:* („(...) durch dessen Kornspeicher Europa unterhalten wird, / weil die Weichsel das Ceresgeschenk herbeitransportiert / und Danzig es auf Schiffen weit verteilt.“) – Den topischen Aspekt der Getreideversorgung führt Hojerus etwas weiter aus, indem er nicht nur Europa als Zielort der Lieferungen nennt, sondern auch Indien, Afrika und sogar Indonesien (vgl. *Apostr.* 1 ff.).

849 „Frommer Gesetze Schützer und Rächer des Bösen, / der Strenge mit Milde ausbalanciert, / Du Wohlwollender, Milder und ohne Arglist Vorausschauender: / ...“

850 Bezüglich des idealen Fürsten vgl. die Charakterisierung Herzog Friedrichs III. von Schleswig-Holstein-Gottorf im *Auspicium Fredericopolis*; vgl. B I 1 II.

851 Vgl. Dorothea Klein: „Fürstenlob und Heische“, in: Dorothea Klein, Jens Haustein und Horst Brunner (Hrsgg.): *Sangspruch / Spruchsang. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2019, 285. – Die 1603 in Mainz gedruckte Ausgabe *Venantii Honorii Clementiani Fortunati Italici Presbyteri, Episcopi Pictaviensis, Vetusti Et Christiani Poetae Carminum, epistolarum & expositionum. Libri XI. Multis Poematis, Aliquot etiam librorum membris aucti ...* enthält beispielsweise seinen Lobpreis auf den merowingischen König Chilperich (ca. 535–84 n. Chr.). 1617 erschien die 11 Bücher umfassende Edition noch einmal in Köln. Es ist also sehr gut möglich, dass dieser Autor Narsius bekannt war. Fortunatus´ Bearbeitung der ovidischen *Heroides* diente wohl auch jesuitischen Adaptationen als Quelle; vgl. Jost Eickmeyer: *Der jesuitische Heroidenbrief. Zur Christianisierung und Kontextualisierung einer antiken Gattung in der Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2012, 91 f.



distanzieren möchte, wobei er anstatt einer umfassenden Revision interessanterweise zunächst lediglich eine Differenzierung vornimmt.<sup>852</sup>

Bei den „frommen Gesetzen“, auf die hier angespielt wird, könnte es sich um die Warschauer Konföderation von 1573 handeln. Durch deren Artikel wurde die Religionsfreiheit des polnischen Adels vereinbart, um Auseinandersetzungen auf gesellschaftspolitischer Ebene zu verhindern.<sup>853</sup>

Tatsächlich war die Wahrung des politischen Friedens der Hauptzweck der Konföderation, wohingegen

ausdrücklich hervorgehoben wurde, dass die Differenzen im Religiösen immer noch andauerten.<sup>854</sup>

Die verschiedenen protestantischen Glaubensrichtungen, die einander bereits 1570 im Konsens von Sandomir anerkannt hatten, strebten auch mit der Warschauer Konföderation keinerlei Union an, waren darin nicht einmal mit einer gemeinsamen Bezeichnung vertreten, sondern existierten weiter nebeneinander.<sup>855</sup> Die polnischen Könige verpflichteten sich bei Amtsantritt, den Frieden zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen zu schützen, indem sie einen Schwur auf die Vereinbarungen ablegten.<sup>856</sup> In diesem Sinne ist also auch Sigismund ein „Schützer frommer Gesetze“. Da die Formulierung *piae leges* an sich allerdings unspezifisch ist, müssen damit nicht zwingend konkrete, real existierende Gesetze gemeint sein. Das Attribut *pia* kann genauso in antikem Sinne als Ausdruck von Milde oder Billigkeit verstanden werden, ohne dass die religiöse Konnotation zwangsläufig im Vordergrund steht.<sup>857</sup> Angesichts dieser verschleiern den lexikalischen Mehrdeutigkeit ist es für Narsius nicht unbedingt notwendig, diese Aussage im Nachhinein ausführlich und unter Angaben von Gründen zu widerrufen.

Weshalb es aber dennoch wahrscheinlich ist, dass der Dichter im vorliegenden Zusammenhang sehr wohl auf speziell Religiöses betreffende Gesetze eingeht, zeigt sich in den folgenden zwei Versen: *Sub cuius alis tuta Christianitas, / Quaecunq̄ue pacem, et sanctitatem diligit: / ...* (V. 9 f.).<sup>858</sup> Im ersten Vers greift Narsius die bereits bekannte Schutzfunktion des Königs bezüglich der Christenheit erneut auf (*tuta Christianitas*, V. 9), wobei die biblische Metapher der schützenden

---

852 Vgl. B II 2a II, Abs. II 2.

853 Vgl. Alfons Brüning: *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008, 111 f.

854 Ibid.

855 Die streitenden Parteien wurden nur allgemein als *dissidentes in religione* bezeichnet; vgl. Hans-Joachim Müller: *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004, 72. Dabei handelte es sich um Lutheraner, Reformierte und Böhmisches Brüder; vgl. Winfried Eberhard: „Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa“, in: Joachim Bahlke und Arno Strohmeyer (Hrsgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, 95 f.

856 Vgl. Müller 2004, 72.

857 Vgl. TLL „pius“ I A 2b β II A, 10.1.2235.14-30.

858 „Unter dessen Schwingen die Christenheit sicher ist, / in welcher Form auch immer sie Frieden und Frömmigkeit schätzt: / ...“

Flügel (*Sub cuius alis*, V. 9) den religiösen Kontext des Inhaltes passend unterstreicht<sup>859</sup>. Zugleich ist sie vor dem Hintergrund der Identifikation des Monarchen mit dem Landessymbol, dem polnischen Adler, zu verstehen.<sup>860</sup> Dies ist ein Hinweis darauf, dass die gesamte Aussage in einem speziell preußisch-polnischen, also innenpolitischen Kontext zu verstehen ist. Der gemeinchristliche Triumph über die Osmanen rückt damit in den Hintergrund. Stattdessen erfährt das Motiv vom Schutz der Christenheit hier eine interessante Nuancierung, denn das Indefinitpronomen *quaecunque* (V. 10) bezeichnet die *Christianitas* in jeder beliebigen Form, also überkonfessionell alle Ausrichtungen des Christentums. Die einzigen Voraussetzungen dafür, in den Genuss des königlichen Schutzes zu kommen, sind ebenfalls gemeinchristlicher Art, nämlich Friedfertigkeit und Frömmigkeit (*pacem, et sanctitatem*<sup>861</sup>, V. 10). Gerade die Einhaltung des Friedens weist dabei auf diejenigen Glaubensrichtungen hin, die ihr Verhalten einander gegenüber in der Warschauer Konföderation geregelt hatten, und verdeutlichen die in V. 6 genannte Funktion Sigismunds III. als „Schützer frommer Gesetze“ (s.o.). Dies deckt sich wohl tatsächlich mit der historischen Realität, denn der aktuelle polnische König – im Gegensatz zu seinem Vorgänger Stefan Báthory (reg. 1576–86) in der älteren Forschung gewöhnlich als römisch-katholischer Eiferer porträtiert<sup>862</sup> – sprach sich ausdrücklich gegen Zwang und Unterdrückung der protestantischen Dissidenten aus.<sup>863</sup> Er

859 Besonders in den Psalmen spielt das Symbol immer wieder eine Rolle; vgl. Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 91, 4. – Für weitere Beispiele bei christlichen Autoren vgl. auch *TLL* „ala“ I B *transl.*, 1.0.1467.18–52.

860 Deutlich wird die Identifikation im ersten Distichen des Triumphbogen-Epigramms (*Arc.* 1 f.): *Sis felix, Urbis Custos, Iovis Armiger Ales. / Vive, Sigismunde, et vise, revise tuos.* („Sei glücklich, Wächter der Stadt, waffentragender Vogel Jupiters. / Lebe, Sigismund, und besuche, besuche die Deinen wieder.“) Entsprechend wird Prinz Wladislaw als *Aquilae Proles* (*Or. Grat.* 16) beziehungsweise *progenies Aquilae* (*Vlad.* 1) apostrophiert. Dass es sich bei dem Adler ausdrücklich um den polnischen Adler handelt, geht aus dem Gedicht *Gedanum seu Dantiscum* hervor. Dort schlichtet Jupiter den Götterstreit um Danzig folgendermaßen (*Ged.* 41 f.): *Pro nobis Custos esto Meus Armiger Ales, / Et decus, et columen, praesidiumque bonis.* („Zu eurem Schutz sei mein waffentragender Vogel der Wächter, / Zieder, Stütze und Schutz für die Guten.“) Das Ende des Verses 41 ist dabei mit einem Asterisk markiert, das auf die Anmerkung *Aquila Polonica* verweist. Die Adler-Prädikate *columen, praesidiumque bonis* (*Ged.* 42) überträgt Narsius wortwörtlich auf Prinz Wladislaw (*Vlad.* 4), abgewandelt auf Sigismund (*Or. Grat.* 14: *columen afflictis bonis*).

861 Der Begriff *sanctitas* ist hier als Synonym zu *pietas* zu verstehen; vgl. *OLD* „sanctitas“ II, 1626.

862 Siehe dazu das Kapitel „Sigismund III. (1587-1632). Das Bündnis von König, Klerus und Magnaten“, in: Gottfried Schramm: *Der polnische Adel und die Reformation. 1548-1607*, Wiesbaden 1965, 281-314. Dass Sigismund beispielsweise nicht gegen die Übergriffe auf protestantische Zentren in einigen Städten einschritt, die sich in den ersten Jahren seiner Herrschaft ereigneten, wurde von vielen Historikern als stillschweigende Duldung oder Desinteresse gedeutet (so z.B. ders., 286 und Brüning 2008, 340). Dagegen argumentiert Walter Leitsch mit dem Mangel an unvoreingenommenen Zeugnissen; vgl. ders.: *Das Leben am Hof König Sigismunds III. von Polen*, Wien u.a. 2009, 745. – Obwohl die Regierungszeit des 1576 zum König gewählten Katholiken Báthory die Rückkehr des Reiches zum geschlossenen Katholizismus einleitete (vgl. Schorn-Schütte 2009, 289), genoss er die höchste Anerkennung der Protestanten seiner Zeit, weil er einerseits den Schwur auf die Warschauer Konföderation sehr bereitwillig leistete und ihren Artikeln durch seine Anerkennung überhaupt erst rechtliche Gültigkeit verlieh; vgl. Brüning 2008, 334 und Michael G. Müller: *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660)*, Berlin 1997, 51. Darüber hinaus verhinderte er Übergriffe auf protestantische Kirchen ebenso wie erzwungene Evangelisierung durch einzelne Landadlige und benachteiligte die Protestanten auch bei der Vergabe wichtiger Ämter nicht (vgl. Brüning 2008, 358 und Schramm 1965, 276 f.). Stefan Báthory dient Narsius in seiner Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* als positives Beispiel eines polnischen Königs; vgl. B II 2a II, Abs. II 1.

863 „Sein ganzes Leben lang war der König bemüht, jede Anwendung von Gewalt in Fragen der Religion zu vermeiden.“ (Leitsch 2009, 741.) – Religiös bedingte Verfolgung, wie sie in den Niederlanden unter Philipp II. (reg.

verzichtete auf Gewaltanwendung und Religionsverfolgung dem evangelischen Adel gegenüber, als sich ihm 1606 nach der Niederschlagung einer Gegenbewegung die Möglichkeit dazu bot<sup>864</sup>, und im Gegensatz zu seinem böhmischen Nachbarn Ferdinand II. (reg. 1617–37) nahm er nach heutigem Kenntnisstand in seinem Territorium auch keine Säuberungen vor<sup>865</sup>.

Obwohl Sigismunds positive Einstellung zur interkonfessionellen Koexistenz – und damit auch der Schutz der protestantischen Glaubensgemeinschaften<sup>866</sup> – also den Tatsachen entspricht, sind es eben diese beiden Verse, die Narsius 1624 vollständig revidieren möchte<sup>867</sup>, während er sie in der *Oratio Gratulatoria* noch als lobenswertes Verdienst darstellt. Dass er sie erwähnt, ist an sich nicht erstaunlich, da die friedliche Koexistenz dem pragmatisch-ökonomisch orientierten Danziger Stadtrat als Auftraggeber sehr entgegenkam und daher lobenswert erschien.<sup>868</sup> Auffällig ist aber, wie der Dichter das Lob formuliert: Trotz der gewohnten Verwendung inhaltlich unverbindlicher religiöser Kategorien hebt der Verweis auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Christentums doch klar den Umstand hervor, dass Sigismunds Untertanen tatsächlich verschiedenen Glaubensrichtungen angehören. In der *Prosopopoeia Hamburgi* hatte Narsius trotz der *de facto* ebenfalls plurikonfessionellen Einwohnerschaft noch suggeriert, es handle sich um eine einheitliche Erscheinungsform des Christentums, ein schlicht „christliches Volk“ (*Christiadum populus*).<sup>869</sup> Den heiklen Aspekt der Interkonfessionalität konnte er so verschleiern, sodass seine Problematik den Lesern gar nicht zu Bewusstsein kam. Wem aber – wie im Fall der Schweden – daran gelegen ist, den römisch-katholischen Feind als unchristlichen, protestantenfeindlichen Tyrannen zu diskreditieren, dem kann es nicht recht sein, wenn er in einem veröffentlichten Gedicht für seinen milden Charakter und den Schutz aller christlichen Glaubensrichtungen in seinem Herrschaftsgebiet gelobt wird. Dies ist der Grund, weshalb Narsius die Verse 8 ff. entweder teilweise oder vollkommen revidieren möchte, als er ein Jahr später im Dienst der Schweden dichtet.

## Fazit

---

1555/56–98) vorkam, lehnte er ab; vgl. ders., 747.

864 Vgl. Schramm 1965, 306 und 318. An anderer Stelle bemerkt er: „Die Evangelischen konnten in den Grenzen, die ihnen schon seit Jahrzehnten gesteckt waren, auch weiterhin existieren.“ (Ders., 314.)

865 Nach der Schlacht vom Weißen Berg (1620) leitete Ferdinand II. das Ende von religiöser Pluralität und Glaubensfreiheit ein, um ein geschlossen katholisches Reich zu schaffen; vgl. Joachim Bahlke: *Geschichte Tschechiens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2014, 51; Rudolf Endres: *Adel in der Frühen Neuzeit*, München 1993, 20 und Reinhard R. Heinisch: „Ferdinand II.“, in: Mathias Bernath und Felix von Schroeder (Hrsg.): *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. 1, München 1974, 503 ff. (Onlineausgabe, URL: <http://www.biolex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=811>, abgerufen am: 09.06.2018.)

866 Dass sich die Aussage nur oder speziell auf die interkonfessionelle Koexistenz in Danzig bezieht (vgl. dazu B II 1a I), lässt sich nicht feststellen.

867 Diese beiden Verse sind Narsius so wichtig, dass er sie in der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* wörtlich zitiert (*Crisp.* 37 f.); vgl. B II 2a II, Abs. II 1.

868 Interessant ist in dieser Hinsicht, dass der religionspolitische Aspekt kein Pendant in Hojerus' ausführlicher *Apostrophe* hat, da diese sich lediglich mit dem Schutz der Christenheit beschäftigt.

869 Vgl. *Prosop.* 4.

Die Untersuchung der *Oratio Gratulatoria* zeigt also, dass religiös bedingtes Lob auf einen Herrscher von Anhängern jeder Konfession gebilligt werden kann, wenn es erstens anhand unspezifischer, überkonfessioneller Kategorien formuliert wird und zweitens im klaren Zusammenhang mit einer gemeinchristlichen Angelegenheit wie der Abgrenzung zu nicht-christlicher Religion erfolgt. Hier wendet Narsius entsprechend die Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit und der suggestiven Konzentration auf das Gemeinsame an und bindet erwartbare anlassgebundene Topoi ein. Diese bewährten Strategien setzt er zwar größtenteils auch in Verbindung mit dem Lob auf Sigismunds Charakter und seine inländische Religionspolitik fort, doch im vorliegenden Gedicht gerät seine Darstellung ein wenig zu unverschleiert, sodass sie angreifbar wird. Einen Katholiken für dessen positives Verhältnis zur Problematik der interkonfessionellen Koexistenz zu loben, kann Narsius' eigene protestantische Integrität in Zweifel ziehen, indem man das Lob so deutet, dass er sich aus reiner Sympathie mit den Katholiken so geäußert hätte – und zwar im vollen Bewusstsein, dass diese Aussage nicht der Wahrheit entspricht. Dass der Dichter eine solche Deutung beziehungsweise Meinung über sich selbst in protestantischen Kreisen verhindern möchte, zeigen seine Bemerkung darüber, weshalb er das anti-katholische Gedicht *Romani Imperii Incrementum* zusätzlich in der *Appendix* der *Suecica Addenda* veröffentlicht habe<sup>870</sup>, und seine ausführliche Rechtfertigung in der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum*<sup>871</sup>. Allein die Tatsache, dass er den Auftrag des Danziger Stadtrates für diese drei Lobgedichte angenommen hat, deutet aber seinen pragmatischen Umgang mit dem Römischen Katholizismus im Exil an: Würde er ihn aus tiefstem Herzen und prinzipiell hassen, hätte er sicher kein Lob auf einen seiner Anhänger verfasst, wie unverbindlich es auch ausfallen möge. Ebenso bleibt insgesamt zu beachten, dass Narsius später im Grunde nur das revidiert, was unbedingt notwendig ist, und sich nicht vollkommen von seinen Lobgedichten auf die römisch-katholische Königsfamilie distanziert.

## b) *Romani Imperii Incrementum*: Der Beweis protestantischer Integrität

### I. Historische Hintergründe

Im kleinen separaten Vorwort zu den Danziger Gedichten, der *Appendix* (*Add. B 3 v*)<sup>872</sup>, äußert sich Narsius im Zusammenhang mit dem Gedicht *Romani Imperii Incrementum* überhaupt zum ersten

---

870 Vgl. B II 1b I.

871 Vgl. B II 2a II, Abs. II.

872 Das Vorwort der *Appendix* verweist gleichzeitig auf die eigentliche *praefatio* der *Suecica Addenda* (vgl. *Add. B 3 v*, 5).

Mal über den Römischen Katholizismus. Er hebt dieses anti-katholische Gedicht dort unter den hinzugefügten Danziger Werken hervor und spricht ihm zunächst einmal explizit jede beleidigende Wirkung ab, indem er es als *lusus* bezeichnet.<sup>873</sup> Dadurch wird klar, dass es sich nicht um ernsthaft-feierliche, epische oder belehrende Dichtung handelt, sondern dass es ein *carmen levius* ist, das heitere, unterhaltsame Züge im Stil von Lyrik oder Satire aufweist<sup>874</sup> oder sogar als Witz<sup>875</sup> gedacht sein kann. Die Wahl des elegischen Distichons ist ein weiterer Anlass dafür, das Gedicht in die Gattung des satirischen Epigramms einzuordnen, dessen große Popularität und moralkritisch-mahnende Ausrichtung im 17. Jahrhundert bereits erwähnt wurden.<sup>876</sup> Narsius weist seinem satirischen Epigramm ausdrücklich den Charakter eines harmlosen, keineswegs von Bitterkeit geprägten spielerischen Scherzes zu<sup>877</sup>, lehnt also die Intention einer invektivischen Wirkung ab.<sup>878</sup> Er schützt sich mit dieser Aussage offiziell vor dem Vorwurf der Polemik, und falls jemand das Gedicht dennoch so verstehen sollte, kann er sich auf den Standpunkt stellen, er habe dies nicht beabsichtigt. Eine weitere Absicherung gegenüber Kritik von römisch-katholischer Seite besteht darin, dass er den Leser gleich zu Beginn der Lektüre auf den Umstand aufmerksam macht, er selbst sei für den eigentlichen Inhalt gar nicht verantwortlich: Vielmehr habe er lediglich die Idee seines Verwandten Leonard van Sorgen poetisch umgesetzt.<sup>879</sup> Dadurch könnte er es – mag dies auch keine allzu überzeugende Erklärung sein – gegebenenfalls zu einer Art Auftragsgedicht erklären, dessen Anfertigung man vielleicht eher verzeiht, als wäre es aus vollkommen unabhängiger, eigener Entscheidung entstanden, um eine persönliche Ansicht zum Ausdruck zu bringen.<sup>880</sup> Da Narsius in seinen prosaischen Vorworten immer wieder explizit<sup>881</sup>, in seinen Gedichten implizit seine Friedfertigkeit hervorhebt, möchte er auch hier offenbar den Eindruck vermeiden, er sei ein streitbarer Mensch, der Polemik friedlicher Mäßigung vorziehe. Gleichzeitig könnte diese Absicherungsstrategie andeuten, dass seine etwaige theologisch-dogmatische Ablehnung des

---

873 *Add. B 3 v, 5-8: Addo paucula alia (...) et imprimis Lusum minimè acerbum, aut qui offendere quemquam jure possit, De Romani Imperii incremento (...).* („Ich ergänze auch ein paar andere [sc. Verslein] (...) und besonders einen keineswegs gehässigen ‚Scherz über das Wachstum des Römischen Imperiums‘, an dem auch niemand zu Recht Anstoß nehmen kann (...).“) – Zu den formellen und inhaltlichen Implikationen des Begriffes *lusus* s.u.

874 Vgl. *TLL* „*lusus*“ I 3 B 1, 7.2.1890.64-1891.31.

875 Vgl. ders. I 3 B 2, 7.2.1891.31-53.

876 Dieser Gattung lässt sich auch das an Joachim Morsius gerichtete Epigramm *Liber de Religione Atheniensium* zuordnen; vgl. B I 4d I.

877 Vgl. Anm. 873. – Schließlich bezeichnet *lusus* in nicht speziell literarischer, allgemeiner Hinsicht jede nicht ernsthafte Handlung; vgl. *TLL* „*lusus*“ I A 1 a, 7.2.1887.75-1888.64.

878 Dies hatte er im Falle seines explizit als Jambus bezeichneten Gedichtes *Captivitas libera Roterodamo-Batava* nicht getan; vgl. B I 4a I. Tatsächlich ist die *Captivitas* stark von bitterem Sarkasmus geprägt; vgl. B I 4a II (bes. Abs. II 2.2.).

879 Ein Asterisk neben dem Titel enthält die Information: *Vir felicissimi ingenij D[octor] Leonhardus Curius inventor est, Ego tantum versificator.* („Ein Mann von überaus fruchtbarem Talent, Dr. Leonhardus van Sorgen, ist der Erfinder, ich bin nur der Verseschmied.“) – Zu Leonard van Sorgen vgl. B I 2 I.

880 Ob diese Arbeitsaufteilung den Tatsachen entspricht, kann nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden.

881 Im unmittelbaren Kontext der Veröffentlichung dieses Gedichtes vgl. beispielsweise *Add. A 2 r, 8 ff. und 23 ff.*

Römischen Katholizismus nicht so dominant ist, als dass ihm klare Polemik als rechtes Mittel um Zweck erscheint, um gegen diese Glaubensgemeinschaft vorzugehen. Diesbezüglich ist allerdings zu bedenken, dass er 1597 zu Beginn seines Studiums aus freien Stücken das unverschleiert anti-katholische Gedicht *Comparatio Papae cum Tantalo* verfasste, das die vom Papst verkörperte Konfession explizit als Aberglauben kritisierte.<sup>882</sup> Dass er nun also eine Absicherungsstrategie einsetzt, kann dem Umstand des Exils geschuldet sein: Falls Narsius eventuell eine Karriere in Polen anstrebte, war es von größter Bedeutung, die Gunst König Sigismunds III. nicht sofort nach deren Gewinn endgültig zu verlieren, um womöglich in Zukunft noch davon profitieren zu können.<sup>883</sup>

Dass grundsätzliche theologisch-dogmatische Aspekte beim Verfassen dieses Gedichtes für Narsius keineswegs im Vordergrund standen, lässt sich außerdem an seinen Äußerungen über den Zweck der Veröffentlichung erkennen: Es soll als Beweis dafür dienen, dass er trotz des ihm geschehenen Unrechtes in den Niederlanden und trotz besserer Karriereaussichten weder seinen protestantischen Glauben verheimliche noch dass er gar zum Römischen Katholizismus konvertiert sei.<sup>884</sup> Letzteres zeigt, dass das Streben nach einer (späteren) Karriere in Polen durchaus eine Möglichkeit war, die angesichts seiner Auftragsarbeiten zugunsten des polnischen Königs in Betracht gezogen werden konnte. Falls es im Laufe der Zeit dennoch dazu gekommen wäre, hätte Narsius von vorneherein den Verdacht ausgeräumt, er habe aus reinem Opportunismus seine protestantische Konfession aufgegeben. Vielmehr habe er die Katholiken, auf deren Hilfe er beim Verfassen der Gedichte auf den polnischen König angewiesen gewesen sei, ganz offen davon in Kenntnis gesetzt, dass er nicht konvertieren wolle.<sup>885</sup> Hier offenbart sich also zweierlei: Erstens hat Narsius in seiner Rolle als

882 Vgl. dazu A II 2. – Dort schildert Narsius, dass der Papst wie der antike Sünder Tantalus von der göttlichen Macht in Ketten gelegt worden sei (vgl. *Comp.* 1-12). Dies erklärt er folgendermaßen (V. 13b-16): (...) *Papalis meruit Blasphemia poenam: / Hoc meruit poenae vana Superstitio. / Vana Superstitio sacro velatur amictu, / Nec minus interea est Vana Superstitio.* („(...) Die päpstliche Blasphemie hat die Strafe verdient: / Diese Strafe hat der eitle Aberglauben verdient. / Der eitle Aberglauben wird durch einen heiligen Umhang verschleiert, / aber indes ist der Aberglauben nicht weniger eitel.“)

883 Vgl. dazu B II 1a I.

884 *Add.* B 3 v, 8-11: (...) *quo constet nonnullis, quorum interest, me ob injuriam à Reformatis illatam, aut spe promotionis apud Polonos, Religionem nec mutasse, nec simulare, (...).* („(...) damit für einige feststeht, in deren Interesse es liegt, dass ich aufgrund des Unrechtes, das die Reformierten begangen haben, oder aufgrund der Hoffnung auf eine Beförderung zu Ehrenstellen bei den Polen meine Religion weder gewechselt habe noch sie zum Schein äußere, (...).“) – Es ist anzunehmen, dass sich die paraphrasierende Formulierung *quo constet nonnullis, quorum interest* (Z. 8 f.) an die niederländische Regierung richtet, für die der Inhalt des Begleitgedichtes für den Legaten Rutgersius bestimmt ist: Wie auch aus dem *Propempticon* für Rutgersius hervorgeht, möchte Narsius die politischen Oberhäupter seiner Heimat davon überzeugen, dass er kein Aufrührer sei und keinesfalls mit den Spaniern sympathisiert habe (vgl. B II 1e II). Es liegt also in deren Interesse, ob er inzwischen zum Katholizismus konvertiert ist oder nicht, da die Ablehnung der fremden Konfession ein gutes Argument für die Heimkehr in die Niederlande darstellt. Diese Formulierung verwendet Narsius übrigens auch im Vorwort der *Suecica Addenda* in fast demselben Wortlaut, um besagte Personengruppe darüber aufzuklären, dass er sich in Schweden keineswegs vor einer möglichen Strafe verstecken wolle; vgl. dazu Anm. 791.

885 *Add.* B 3 v, 11 ff.: (...) *id quod candidè me professum norunt Catholici quidam Romani, quorum operâ in exhibendis Ser[enissimo] Regi versibus uti debui.* („(...) dass ich genau das aufrichtig offen bekannt habe, wissen gewisse Römische Katholiken, deren Hilfe ich beim Verwirklichen der Verse für den durchlauchtigsten König

Dichter aus pragmatischen Gründen positiv-interkonfessionelle Zusammenarbeit mit ortsansässigen Katholiken gesucht. Zweitens will er verhindern, dass man ihm aufgrund dieser Zusammenarbeit eine Konversion unterstellen könnte, und nur zu diesem Zweck veröffentlicht er ein negativ-interkonfessionelles Gedicht.<sup>886</sup> Die anti-katholische Polemik des Gedichtes soll also beweisen, dass er seine protestantische Integrität im Exil bewahrt hat. Dies ist besonders deshalb wichtig, weil den Remonstranten ja generell Kollaboration mit den Spaniern – und damit verbunden auch Sympathie für deren konfessionelle Ausrichtung – unterstellt wurde.<sup>887</sup> Da Narsius in einem aktuellen Begleitbrief für den niederländischen Legaten Johannes Rutgersius zu verstehen gibt, dass er gerne in seine Heimat zurückkehren würde, und der Krieg gegen Spanien schon 1621 wieder aufgenommen worden war, musste er diesen alten Verdacht unbedingt weiterhin entkräften.<sup>888</sup> Wie im Fall der Angriffe auf die orthodoxen Reformierten, die im Zusammenhang mit der Dordrechter Synode stehen, sind auch diese negativen Äußerungen letztlich rein persönlich motiviert und dienen dem eigenen Vorteil. Hinsichtlich eventueller zukünftiger Karriereaussichten ist bemerkenswert, dass Narsius bei allem Pragmatismus nicht bereit war, zum Katholizismus zu konvertieren, um seine Erfolgchancen zu erhöhen. Dies lässt vermuten, dass ihm die Aussicht auf eine mögliche Heimkehr wichtiger war als diese Karriere, denn der Heimkehr wäre eine solche Konversion aus genannten Gründen sehr im Wege gewesen.

Im Folgenden soll überprüft werden, mit Hilfe welcher rhetorischer Strategien Narsius seine Kritik am Römischen Katholizismus formuliert und inwiefern es dem Epigramm *Romani Imperii Incrementum* tatsächlich, wie in der *Appendix* angekündigt, an polemischer Schärfe mangelt (oder nicht). Sollte dieser Mangel tatsächlich auffallen, stünde das Gedicht in einem deutlichen Kontrast zur explizit anti-katholischen *Comparatio Papae cum Tantalo*, was wiederum für die Annahme spräche, dass Verschleierung und Unverbindlichkeit in religiös kritischen Kontexten Merkmale der Exilpoesie und daher vermutlich dem Umstand des Exils geschuldet sind. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, ob dieselben Strategien zur Anwendung kommen wie im Fall von Kritik an den orthodoxen Reformierten. Sollte dies zutreffen, läge die Vermutung nahe, dass sich der Dichter einer einheitlichen konfessionsübergreifenden Kritikstrategie bedient. Diese

---

gebrauchen musste.“) – Man beachte, dass Narsius auch die Katholiken in diesem Prosapassus mit dem zeitgenössisch gebräuchlichen, expliziten Begriff *Romani Catholici* benennt. Zur Bezeichnung der Konfession in der Poesie vgl. B II 1b II und B II 2a II.

886 Der hier aufgeführte Gedanke – die Ablehnung der Konversion trotz besagter Gründe – nimmt eine besondere Rolle in der Argumentation der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* ein, da er dort wiederum aufgegriffen wird, als sei er eine Neuigkeit; vgl. B II 2a II, Abs. I. Dass sich die Elegie ausgerechnet an diesen Pater richtet, ist ein Indiz dafür, dass dieser zu den hier nicht näher genannten Katholiken gehört (vgl. Anm. 885).

887 Vgl. dazu A II 1. Gegen diesen Verdacht wandte sich Narsius auch in seinem Gedicht *Laus et Studium*; vgl. B I 3 II, Abs. I 2b.

888 Vgl. Anm. 884.

Vermutung könnte dann anhand der anti-jesuitischen Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* weiter verfolgt werden.

## II. *Romani Imperii Incrementum*

Das satirische Epigramm *Romani Imperii Incrementum* umfasst 12 Verse in elegischen Distichen.

Das erste (V. 1 f.) und das letzte Distichon (V. 11 f.) stellen jeweils die Macht Roms fest und bilden so den inhaltlichen Rahmen, während der Hauptteil erklärt, worin sich diese Macht konkret äußert, und dabei speziell römisch-katholische Glaubensinhalte kritisiert (V. 3-10).

### **Vorherrschaft und konfessionsspezifische Kritik: Antikisierung, verschleierte lexikalische Mehrdeutigkeit und Ironie**

Bereits die titelgebenden Begriffe *Romanus* und *imperium* lassen die beiden zentralen rhetorischen Strategien erkennen, die das gesamte Gedicht prägen: Einerseits bezeichnet der politische Begriff *imperium* in seiner Verbindung mit dem zunächst einmal rein ethnisch konnotierten Attribut *Romanus* den geographischen Raum des antiken Römischen Reiches, dessen Ausdehnung (*incrementum*) offenbar geschildert werden soll.<sup>889</sup> Andererseits bezieht er sich auf den allgemeinen Akt des Beherrschens<sup>890</sup> und die damit verbundene Macht zu Zwang und Gewaltausübung. In seiner speziell religiösen Konnotation bezeichnet *imperium* außerdem eine Vorschrift, die hauptsächlich unangefochtenen Autoritäten wie Gott oder Christus zugestanden wird<sup>891</sup>, aber eben nicht Anhängern einer bestimmten Glaubensrichtung. Da aber im Titel noch jeder klare Hinweis auf eine religiöse Ausrichtung fehlt, schafft der mehrdeutige Ausdruck *Romanum imperium* für den folgenden Gedichtinhalt im Sinne der abmildernden Entaktualisierungsstrategie eine unverfängliche, antikisierte Grundlage. Dass das Attribut *Romanus* jedoch ebenso im religiösen Sinne als Bezeichnung der Römischen Katholiken zu verstehen ist, offenbart gleich das erste Distichon (V. 1 f.): *Olim Roma caput Terrae regnabat in Orbe. / Nunc etiam didicit ponere jura Polo.*<sup>892</sup> Der geographische Eigenname *Roma* (V. 1) verknüpft diese Verse direkt mit dem Titel des Gedichtes. Über die korrespondierenden Temporaladverbien *Olim* (V. 1) und *Nunc* (V. 2) setzt der Dichter die Herrschaft des antiken nicht-christlichen Römischen Reiches (*Olim regnabat*, V. 1) mit der aktuellen römischen Macht (*Nunc ponere jura*, V. 2), d.h. dem Römischen Katholizismus gleich. Der religiöse Kontext, der diese konfessionelle Deutung nahelegt, ergibt sich dabei nur indirekt aus der Verwendung des seit der Antike religiös konnotierten, entaktualisierenden Begriffes *polus* (*Polo*,

889 Vgl. *TLL* „imperium“ III 3 1 b, 7.1.579.10- 580.51.

890 Vgl. ders. II A 1, 7.1.570.24-576.5.

891 Vgl. ders. I B c α, 7.1.569.34-57.

892 „Einst regierte Rom als Hauptstadt der Erde auf der Welt. / Nun hat es sogar gelernt, dem Himmel Gesetze aufzustellen.“



V. 2)<sup>893</sup>. Dabei verdeutlicht der Aspekt des Lernens (*didicit*, V. 2) einerseits, dass die zeitgenössische Konfession als kontinuierliche Fortsetzung des nicht-christlichen Reiches gedeutet wird. Andererseits hebt das emphatische Adverb *etiam* (V. 2) die neu erlernte Beherrschung des Himmels hervor, als sei diese Erweiterung des römisch-katholischen Herrschaftsgebietes (*incrementum*) eine besonders erwähnenswerte Leistung, obwohl sie eigentlich einen Akt der Blasphemie darstellt. Im Sinne eines epigrammatischen *lusus* offenbart sich die lobende Hervorhebung der anmaßenden römisch-katholischen Himmelsherrschaft – d.h. ihres Anspruchs auf eine theologisch-dogmatische Vormachtstellung gegenüber den anderen Glaubensrichtungen – also klar als ironische, moralisch-satirische Kritik<sup>894</sup>, die der Dichter mit Hilfe verschleiender lexikalischer Mehrdeutigkeiten und Entaktualisierungen übertüncht und abmildert. Die Verwendung dieser Unverbindlichkeitsstrategien entspricht Narsius' Umgang mit der Kritik an den orthodoxen Reformierten, wobei gerade die Verbindung von Sarkasmus und blasphemischer Selbstüberschätzung direkt an sein Vorgehen im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* anknüpft.<sup>895</sup> Ebenso auffällig ist, dass der Dichter auch im Fall dieser kritisierten Glaubensrichtung die zeitgenössisch gebräuchliche, explizite Bezeichnung – (*Romani*) *Catholici* – strikt vermeidet, die im prosaischen Kontext jedoch verwendet wird.<sup>896</sup>

Im Anschluss an diese allgemeine kritische Betrachtung des Römischen Katholizismus übt der Hauptteil des Epigramms nun konfessionsspezifische Kritik an katholischen Riten oder Glaubensinhalten, die im Zusammenhang mit dem Seelenheil stehen. Sie betrifft das Fegefeuer und die Verwendung des Weihwassers bei Bestattungen (vgl. V. 5 f.) sowie die Macht des Papstes über den Zugang zum Himmel (vgl. V. 7-10). Das einleitende Distichon zeigt, vor welchem Hintergrund Narsius diese Spezifika angreift (V. 3 f.): *Caetera jam dudum servire Elementa coëgit. / Nec minus imperium Tartara jussa sequi.*<sup>897</sup> Zum einen fällt auch hier wieder der Ersatz einer zeitgenössischen, explizit christlichen Bezeichnung der Hölle (beispielsweise *infernus* oder *infernum*)<sup>898</sup> durch eine antike nicht-christliche Bezeichnung auf (*Tartara*, V. 4). Von großer Bedeutung für die gesamte Darstellung des Hauptteils ist allerdings der naturwissenschaftliche, im Originaldruck optisch hervorgehobene Begriff *Elementa* (V. 3): Er verweist auf die von Empedokles (5. Jh. v. Chr.)

893 Auch dort erschien der mit *polus* bezeichnete Himmel als ein Ort, an dem sich Götter aufhalten und in den Menschen nach dem Tod aufgenommen werden können; vgl. *TLL* „*polus*“ I A 1 a β, 10.1.2572.13-2573.22. – Von einer Beherrschung des Luftraumes im tatsächlichen Sinne – beispielsweise durch technische Errungenschaften – kann zu Beginn des 17. Jahrhunderts außerdem keine Rede sein.

894 Zur Bezeichnung *lusus* durch Narsius selbst vgl. B II 1b I.

895 Vgl. B I 1 II, B I 3 II und B I 4a II (bes. Abs. II 2.2.). Auch das Epigramm an Moritz von Oranien war – obwohl dort der Aspekt der religiös bedingten Kritik fehlte – von Antikisierung geprägt; vgl. B I 4c II.

896 Vgl. Anm. 884.

897 „Die übrigen Elemente zwang es schon zu lange, zu dienen. / Und nicht weniger [sc. zwingt] die Befehlsgewalt den Tartarus, Befehle zu befolgen.“

898 Diese Bezeichnungen verwenden schon die Kirchenväter; vgl. *TLL* „*infernus*“ II B 2 b (bes. β), 7.1.1372.32-1373.36.

beziehungsweise Aristoteles vertretene naturphilosophische Annahme, dass die vier Elemente Wasser, Erde, Feuer und Luft eine entscheidende Rolle im natürlichen Kreislauf des Entstehens und Vergehens spielen, und auch Platon verfolgte bereits die Idee einer in sich geschlossenen Umwandlung der Elemente (Transmutation).<sup>899</sup> Die antike Lehre erfuhr in der Frühen Neuzeit breite Rezeption und Anerkennung in alchemistischen Kreisen<sup>900</sup>, denen Narsius selbst anscheinend nicht fern stand.<sup>901</sup> Indem der Dichter zunächst mit der Formulierung *Caetera Elementa* (V. 3) suggeriert, dass auch der zuvor genannten Himmel (*Polo*) den naturwissenschaftlichen Elementen zugeordnet werden soll, entschärft er nachträglich den Vorwurf der blasphemischen Himmelsherrschaft im speziell religiösen Sinne.

Ebenso abgeschwächt und unverbindlich bleibt seine folgende Kritik an den oben genannten römisch-katholischen Konfessionsspezifika, weil er sie vor eben diesem klar entaktualisierenden, naturwissenschaftlichen Hintergrund deutet. Die Verwendung des Weihwassers bei Bestattungen und dessen mildernde Auswirkung auf das Fegefeuer weist er entsprechend den Elementen Wasser, Erde und Feuer zu (V. 5 f.): *Lustrales Undas mittit per Saxa, per ignes. / Solamenque animis flamma repente refert*.<sup>902</sup> Wie die Dynamik der Prädikate *mittit* (V. 5) und *refert* (V. 6) sowie die den Übergang anzeigende wiederholte Präposition *per* (V. 5) zeigen, bezieht sich Narsius auf das seit der Antike bekannte Modell der elementaren Transmutation.<sup>903</sup> Die hyperbolisch großen Mengen an Weihwasser (*Lustrales Undas*, V. 5) können also, nachdem sie zugunsten des Verstorbenen auf das Grab (*Saxa*, V. 5) gegossen wurden, ihre mildernde Wirkung im Fegefeuer (*Solamenque animis*, V. 6) gar nicht entfalten<sup>904</sup>, weil das Feuer (*flamma*, V. 6) das Wasser sofort in einen flüchtigen Aggregatzustand versetzt (*repente refert*, V. 6), es nämlich verdampfen lässt. Vor dem Hintergrund der Transmutationslehre verspottet der Dichter den römisch-katholischen Ritus also als vollkommen wirkungslos für das Seelenheil, wie es der gemeinprotestantischen Ablehnung des Weihwassers entspricht.<sup>905</sup> Dass er die mildernde Entaktualisierung dieser despektierlichen

---

899 Vgl. Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1993, 87.

900 Zur Weiterentwicklung der Lehre seit Empedokles vgl. Brauner ben Israel: *Jesus Christus und Jeschua ben Josef. Gedanken zur spirituellen Entwicklung des jüdischen/christlichen Glaubens*, Norderstedt 2014, 23-30.

901 Dies zeigt sich an der Verwendung alchemistischen Gedankenguts im Zusammenhang mit dem Stammbucheintrag *In Symbolum Joannis Westhovii*, zumal die Adressaten selbst mit einigen an Alchemie interessierten Gelehrten bekannt waren; vgl. B I 4b.

902 „Weihwasser lässt sie durch Felsgestein, durch Feuer fließen. / Und das Trostmittel für die Seelen gibt die Flamme sofort zurück.“

903 Er beschreibt jedoch keinen vollständigen Kreislauf unter Einbezug aller vier Elemente, denn die in V. 5 f. dargestellte Transmutation schließt den Beitrag der Luft aus. Welche Aufgabe das römisch-katholische *imperium* ihr zugeordnet hat, schildert Narsius separat (vgl. V. 7-10).

904 Zu dieser Funktion des Weihwassers vgl. Johann E. Zollner: *Das katholische Christentum in seinen heiligen Handlungen, Zeiten und Orten. Oder Predigten über die Gesamtliturgie der katholischen Kirche*, I. Jahrgang, 2. Band, Regensburg 1869, 166 ff.

905 Es galt den protestantischen Konfessionen als Mittel des Aberglaubens; vgl. Stephanie Wodianka: „Vergegenwärtigter Tod und erinnerte Zukunft. Zeit und Identität in der protestantischen Meditatio mortis des 17.

konfessionsspezifischen Darstellung konsequent betreibt, verdeutlicht auch die Wahl des Attributes *lustralis*: Zwar ist es eindeutig religiös konnotiert<sup>906</sup>, doch nur mit Bezug auf die antike nicht-christliche Religion, da in christlichen Kontexten die Bezeichnung *aqua benedicta* gebräuchlich ist.<sup>907</sup> Zusätzlich stellt der allgemeine Begriff *flamma* lediglich eine Anspielung auf das Fegefeuer dar.

Die Strategie der verschleiern den lexikalischen Mehrdeutigkeit findet besonders im Zusammenhang mit der Papstkritik Anwendung. Im Hinblick auf das noch fehlende Element der Luft wendet sich Narsius zuletzt der Frage zu, wohin die römisch-katholische Befehlsgewalt sie die Seelen der Verstorbenen befördern lässt<sup>908</sup>, und stellt fest (V. 8 ff.): *Quae mox mille animas Tartara ad ima vehat, / Mox referet Coelum bullatae munere clavis, / Quam quondam Petro Caelica Petra dedit.*<sup>909</sup> Der indefinite Charakter des temporalen Adverbs *mox* (V. 8; 9) kennzeichnet die Willkür, mit der die Seelen zuerst in die Hölle (*Tartara ad ima vehat*, V. 8), daraufhin in den Himmel befördert werden (*referet Coelum*, V. 9). Die hyperbolisch große Anzahl der Seelen (*mille animas*) verstärkt das Ausmaß des Schadens, den die Willkür mit sich bringt, und damit auch die diesbezügliche Kritik. Dass letztlich der Papst hinter der kritisierten, willkürlichen Eintrittserlaubnis in den Himmel steht<sup>910</sup>, deutet Narsius allerdings wiederum nur mit Hilfe einiger Anspielungen an, wie die mehrdeutige Formulierung *bullatae munere clavis* (V. 10) zeigt: Da der Schlüssel über den folgenden Relativsatz eindeutig als Schlüssel Petri identifiziert wird (V. 10)<sup>911</sup> und der Begriff *munus* häufig ein Amt bezeichnet, vermeidet der Dichter mittels dieser Umschreibung die explizite

---

Jahrhunderts“, in: Joachim Eibach und Marcus Sandl (Hrsgg.): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003, 122.

906 Vgl. *TLL* „lustralis“ 1, 7.2.1869.51-1870.12.

907 „Daraus ergibt sich aber (...) die sichere Folgerung, dass dieser heidnische Gebrauch von der Kirche ins christliche umgesetzt wurde: die heidnische *aqua lustralis* wurde zur christlichen *aqua benedicta*.“ (Heino Pfannenschmid: *Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus, unter besonderer Berücksichtigung des germanischen Alterthums. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft*, Hannover 1869, 140.) – Vgl. dazu auch Wodianka 2003, 122.

908 V. 8: *Aëra Spirituum mandat vectare catervam, / ...* („Sie beauftragt die Luft, die Schar der Seelen zu befördern, / ...“)

909 „(...) dass sie [sc. die Luft] tausend Seelen bald in den tiefsten Tartarus befördern, / bald durch das Amt des aufgeschwollenen Schlüssels in den Himmel zurückbringen soll, / den einst der himmlische Felsen Petrus gab.“ – Aufgrund der Parallelität der Relativsätze V. 8 f., die durch *mox... mox* gekennzeichnet wird, gehe ich davon aus, dass der finale Nebensinn des Prädikates *vehat* (V. 8) auch auf das zweite Prädikat zu übertragen ist, sodass das Futur *referet* (V. 9) durch den finalen Konjunktiv *referat* ersetzt werden muss.

910 „Das Himmelreich ist ein Reich, in welches man nur durch Eine – und keine andere Pforte eingehen kann. Unmöglich kann man zu ihm Freibillete erlangen oder sich in dasselbe einschleichen, nur Petrus – der Papst – öffnet die Thüre.“ (Anonym: K[atholisches] Volksblatt, in: *Der katholische Volksfreund*, 5. Jahrgang, Nr. 33, Regensburg 1872, 260.)

911 Dieser Vers gibt damit den Inhalt von Mt 16, 18 f. wieder. Dort wendet sich Christus folgendermaßen an Petrus: *et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam / et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis.* – Die Antonomasie *Caelica Petra* (V. 10) bezeichnet demnach Christus, der den Schlüssel zum Himmel übergab.

Bezeichnung des Papstamtes.<sup>912</sup> Darüber hinaus verweist das uneindeutige Adjektivattribut *bullatae* einerseits auf die Bulle als päpstliche Vorschrift<sup>913</sup>, andererseits wirft es dem Schlüssel (*clavis*) und dessen Verwendung vor, eine Kinderei zu sein<sup>914</sup>. Unter dem Schutz der verschleiern den Unverbindlichkeitsstrategien verspottet Narsius also zwischen den Zeilen die speziell römisch-katholische Vorstellung von der Funktion, die der Papst im Zusammenhang mit dem Seelenheil ausübt, als Ausdruck geistiger Unreife und der Willkür. Auch hinsichtlich der Kritik an konfessionsspezifischen Glaubensinhalten ähnelt sein Vorgehen dem im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava*, wobei im vorliegenden Fall mehrere Inhalte angegriffen werden, während sich die Vorwürfe an die orthodoxen Reformierten verständlicherweise nur auf das Gebiet der Prädestinationslehre beschränkte.<sup>915</sup>

### **Polemik: Formulierung als offene Frage**

Die Pointe des anti-katholischen Epigramms weist noch eine weitere Abschwächungsstrategie auf, die Narsius hier zum ersten Mal anwendet (V. 11 f.): *Quum sic immensum dominetur Roma per orbem, / Quis Romae imperium degenerasse putet?*<sup>916</sup> Dass der Dichter die vom Römischen Katholizismus beanspruchte Vorherrschaft (*dominetur Roma*, V. 11; *Romae imperium*, V. 12) als selbst angemäße Macht ablehnt, zeigt die Wahl des Verbums *dominari*, da es in politischen Kontexten hauptsächlich im Zusammenhang mit Usurpatoren gebraucht wird<sup>917</sup> und außerdem stark den Aspekt der Unterwerfung impliziert<sup>918</sup>. Der Infinitiv *degenerasse* (V. 12) greift die im ersten Distichon postulierte Kontinuität des antiken nicht-christlichen Römischen Reiches mit dem Römischen Katholizismus wieder auf und bestätigt die Wesensgleichheit der beiden Instanzen, sodass der zeitgenössischen Konfession die Zugehörigkeit zum Christentum aberkannt wird. Weil Entartung eigentlich etwas sehr Negatives ist, verbirgt sich hier einerseits ein ironisches Lob des

912 Das Amt des Papstes besteht dabei in der Nachfolge des Apostels; vgl. Aemilian Janitsch: „Entstehung, wunderbare Fortpflanzung und genaue Verbindung der natürlichen mit der geoffenbarten Religion“, in: *Literaturzeitung für die katholische Geistlichkeit* 20 / 4 (1829), 301 und Yves Congar: „Katholizität und Romanität. Das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten“, in: Werner Löser (Hrsg.): *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt a.M. 1986, 64.

913 Vgl. *MLL* I (1976) „bulla“ 3, 107.

914 Die *bulla* war in der römischen Antike ein Amulett, das Kinder erhielten und erst mit dem Ende ihrer Jugend ablegten; vgl. *TLL* „bulla“ 2 b, 2.2241.81-2242.37. Etwas, das mit einer *bulla* versehen ist (*bullatus*), gehört also im übertragenen Sinne ins Stadium der Kindheit und damit der Unreife. In ähnlicher Weise verwendet auch Juvenal (*Sat.* 13, 33) das Bild der *bulla*, um das kindische Gemüt eines älteren Mannes zu beschreiben; vgl. William Carr-Boyd (Hrsg.): *Juvenal. Satires iii, x, xiii, and xiv, from the text of Ruperti. With English notes, a Discourse on Roman Satire etc.*, Dublin 1844, 103 f.

915 Verständlich ist dies deshalb, weil Reformierte und Remonstranten ja in anderen Glaubensinhalten weiterhin übereinstimmten; vgl. A II 1.

916 „Weil Rom so über die unermessliche Welt tyrannisch herrscht – / wer dürfte glauben, dass Roms Befehlsgewalt aus der Art geschlagen sei?“

917 Vgl. *TLL* „dominor“ I A 1 b, 5.1.1899.20-76. – Dass der politische und der speziell religionspolitische Aspekt in diesem Gedicht untrennbar miteinander verknüpft sind, zeigt schon die Mehrdeutigkeit des zentralen Begriffes *imperium* (s.o.).

918 Vgl. ders. *init.*, 5.1.1898.39-42.

Dichters dafür, dass Rom sich selbst treu bleiben konnte, indem es weiterhin unterdrückend die gesamte Welt beherrscht (*immensum dominetur per orbem*, V. 11). Andererseits kann die Frage nach der Entartung aber auch bejaht werden: Dies würde die inzwischen erfolgte Abweichung des Römischen Katholizismus vom ursprünglichen Christentum implizieren. Abgewertet wird die Konfession also in beiden Fällen. Die Formulierung als Fragesatz in Verbindung mit dem potentiellen Konjunktiv (*Quis putet?*, V. 12) dient Narsius dazu, die Wirkung seiner polemischen Pointe abzuschwächen, denn so stellt er ihren Inhalt zwar als realistisch möglich, aber eben nicht als Tatsache dar. Eine Frage, die zudem selbst keinen rein rhetorischen Charakter aufweist<sup>919</sup>, ist schließlich keine faktische Feststellung.

### Fazit

Dass das anti-katholische Epigramm *Romani Imperii Incrementum* – im Gegensatz zur religiösen Kritik an den orthodoxen Reformierten – eher konkrete konfessionsspezifische Glaubensinhalte kritisiert als allgemein-christliche, unspezifische religiöse Kategorien wie Frömmigkeit oder Rechtgläubigkeit, könnte dem Umstand geschuldet sein, dass Narsius selbst die Verantwortung für den Inhalt seinem Verwandten Leonard van Sorgen zuweist.<sup>920</sup> Während – gerade im Hinblick auf sein früheres anti-katholisches Gedicht *Comparatio Papae cum Tantalo* – ebenso gut möglich ist, dass in Wahrheit der Dichter selbst ihn ersonnen hat, lässt sich zumindest bezüglich seiner poetischen Umsetzung ein klares Urteil fällen: Er greift hauptsächlich auf dieselben, die Schärfe der Kritik abmildernden Strategien zurück, die aus seinem Umgang mit den orthodoxen Reformierten bekannt sind. Es handelt sich dabei also um ein konfessionsübergreifendes beziehungsweise -unabhängiges, aber kontext- und themengebundenes Vorgehen. Der Verzicht auf offene Polemik ist deshalb interessant, weil dieses Gedicht ja nach eigener Aussage als Beweis dafür dienen sollte, dass Narsius seiner protestantischen Glaubensrichtung trotz der Zusammenarbeit mit den Danziger Katholiken treu geblieben ist. Zu diesem Zweck hätte er den Römischen Katholizismus durchaus deutlicher ablehnen können, wie es im Epigramm *Comparatio* der Fall ist.<sup>921</sup> Die Wahl eines Mittelweges zeigt, dass der Exulant bemüht war, sein Verhältnis zu den Anhängern dieser Konfession nicht vollständig zu zerrütten und gleichzeitig die Sympathien der protestantischen Niederländer zu gewinnen. Auch an diesem Gedicht lässt sich also erkennen, wie pragmatisch, undogmatisch und von persönlichen Interessen geprägt sein Umgang mit Anhängern fremder Konfession im Exil war.

---

919 Eine tatsächlich rein rhetorisch gemeinte Frage wird im Lateinischen mit dem Indikativ konstruiert; vgl. Rubenbauer und Hofmann 1995, § 214, 3.

920 Vgl. B II 1b I.

921 Für einen kurzen Einblick in den Wortlaut dieses Epigramms vgl. Anm. 882.

### c) *Epistola Elegiaca de Itinere Suecico*: Narsius und Gustav II. Adolf

#### I. Historische Hintergründe

Aus rein privaten Gründen reiste Johannes Narsius im Spätsommer 1623 zum ersten Mal nach Schweden. Sein Verwandter Leonard van Sorgen, der als Agent seit Jahren im Dienst der Skandinavier stand und dem er an seiner Wirkungsstätte Hamburg bereits begegnet war<sup>922</sup>, hatte ihm offenbar dazu geraten. Dass sie einander schließlich nicht antrafen, scheint auf einem Missverständnis zu beruhen.<sup>923</sup> Um den niederländischen Kaufmann dennoch darüber zu informieren, was ihm in Schweden widerfahren sei, habe der Dichter diese Briefelegie verfasst.<sup>924</sup>

Wie bei den vorangegangenen Exilstationen handelt es sich auch bei dieser um einen Ort, den die Remonstranten nach der Dordrechter Synode in Betracht gezogen hatten, weil ihn der Krieg noch nicht erfasst hatte.<sup>925</sup> Auch die militärischen Auseinandersetzungen zwischen Schweden und Polen, die mit der Wende zum 17. Jahrhundert begonnen hatten<sup>926</sup>, erlebten zu diesem Zeitpunkt aufgrund des zweijährigen Waffenstillstandes von 1622 eine ruhige Phase.<sup>927</sup> Gerade der Konflikt mit dem legitimen schwedischen Thronerben Sigismund III., einem bekennenden Katholiken, hatte aber das monokonfessionell lutherische Profil des skandinavischen Königreiches gegen Ende des 16. Jahrhunderts noch einmal klar geschärft, da Klerus und politische Elite die Rekatholisierung Schwedens verhindern wollten.<sup>928</sup> Obwohl man sich bereits 1544 auf Luthers Lehre geeinigt und seine deutsche Bibelübersetzung zum Vorbild für eine eigene volkssprachliche Bibel erklärt hatte<sup>929</sup>, lag die erste *Confessio fidei* erst 1594 vor.<sup>930</sup> Dies kann als Meilenstein des schwedischen

---

922 Zur Person van Sorgen vgl. B I 2 I.

923 Zu Beginn der Briefelegie *De Itinere Suecico* spekuliert Narsius darüber, durch wessen Verschulden das Treffen letztlich nicht zustande kam; vgl. *Itin.* 1-4.

924 Vgl. *Itin.* 5 f.

925 Vgl. A II 2.

926 Zum schwedisch-polnischen Krieg und seinen Auslösern vgl. B II 2.

927 Diesen Waffenstillstand, der schließlich bis zum erneuten Kriegsausbruch 1625 hielt, hatten die Schweden in Livland mit dem polnisch-litauischen Magnaten Christoph Radziwiłł (1585–1640) geschlossen, doch Sigismund III. ratifizierte ihn zunächst nicht. Dies geschah erst im Sommer 1623, nachdem der schwedische König einen geplanten Angriff auf sein Land verhindert hatte, für den Sigismund in Danzig eine Flotte zusammensog; vgl. John H. Turner (Übers., Komm.): *The History of the Swedes by Eric Gustave Geijer*, London 1845, 246; Henrik O. Lunde: *A Warrior Dynasty. The Rise and Decline of Sweden as a Military Superpower 1611–1721*, Philadelphia und Oxford 2014, 45 sowie Oakley 1992, 58 f.

928 Vgl. Michael Roberts: *Gustavus Adolphus*, London und New York, 21992, 17; Jenny Ingemarsdotter: *Ramism, Rhetoric and Reform An Intellectual Biography of Johan Skytte (1577–1645)*, Västerås 2011, 70 (Anm. 223) und Simone Giese: „Versuche einer religiösen Kontrolle der Studenten durch geistige und politische Eliten im Königreich Schweden“, in: Herman J. Selderhuis und Markus Wriedt (Hrsgg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden und Boston 2007, 29.

929 Vgl. Heininen und Czaika 2012, § 35 f.

930 Dieses Resultat der vorangegangenen Synode von Uppsala enthielt neben der Kirchenordnung von 1571 und der *Confessio Augustana Invariata* auch die drei altkirchlichen Symbole und distanzierte sich zugleich von

Luthertums betrachtet werden, weil die religionspolitische Ausrichtung bis dahin von den persönlichen Tendenzen des jeweiligen Regenten abhängig war und die Söhne des ersten Wasa-Königs Gustav (reg. 1523–60) keineswegs eine reine lutherische Lehre vertreten hatten.<sup>931</sup>

Der reformierte Protestantismus erlebte seine stärkste Blüte unter Gustav Wasas ältestem Sohn Erik XIV. (reg. 1560–68), der selbst von Melanchthon geprägt war und aus wirtschaftlichen Gründen reformierte Einwanderer aus Frankreich, Schottland und den Nördlichen Niederlanden in Schweden aufnahm. Nach einem Streit um die Abendmahlstheologie gewann die lutherische Lehre 1563 jedoch schließlich die Oberhand. Die Verbindungen zwischen den Skandinaviern und Narsius' Landsleuten blieb jedoch auch unter Karl IX. (reg. 1604–11) und seinem Nachfolger Gustav II. Adolf sehr eng, sodass das Königreich trotz seiner monokonfessionell lutherischen Prägung weiterhin mit Reformierten und ihrem Gedankengut in Kontakt kam.<sup>932</sup> Ebenso war die von Karl neu gegründete Stadt Göteborg stark von niederländischen Immigranten geprägt<sup>933</sup>, und sein Sohn Gustav setzte seine positive Beziehung zu den Generalstaaten weiter fort<sup>934</sup>. Im Zuge der 1614 geschlossenen Allianz beider Territorien blieb je ein Resident beim Verbündeten vor Ort, um die politischen und wirtschaftlichen Interessen seines Landes zu vertreten – im Dienste der Schweden war dies ab 1623 übrigens der bereits erwähnte Johannes Rutgersius.<sup>935</sup> Bemerkenswert ist, dass

Reformierten, Wiedertäufern und anderen Glaubensgemeinschaften; vgl. dies., § 43-45, Giese *Versuche* 2007, 34 und Ingemarsdotter 2011, 70 (Anm. 223).

931 Vgl. Ole P. Grell: „Introduction“, in: Ders. und Andrew Cunningham (Hrsgg.): *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, London und New York 2017, 3 sowie Hanna Pirinen: „Early Lutheran Networks and Changes in the Furnishings of the the Finnish Lutheran Parish Church“, in: Tuomas Lehtonen und Linda Kaljundi (Hrsgg.): *Re-forming texts, music, and church art in the Early Modern North*, Amsterdam 2016, 288. – So hatte beispielsweise Sigismunds Vater, der schwedische König Johann III. (reg. 1569–92), versucht, Schweden unter Einsatz einer neuen Liturgie dem Römischen Katholizismus wieder anzunähern: Johann verhandelte mit Papst Gregor XIII. (reg. 1572–85) sogar über eine gemeinschwedische Konversion, bei der gewisse protestantische Errungenschaften jedoch beibehalten werden müssten. Weil Rom aber keinen Kompromiss eingehen wollte, brach der Kontakt ab (vgl. Heininen und Czaika 2012, § 38). Der König, dessen Ehefrau die polnische Prinzessin Katharina Jagellonica war, gründete 1576 das *Collegium Regium* in Stockholm, damit dort – alternativ zu Uppsala – Pastoren ausgebildet werden könnten. Er ernannte den norwegischen Jesuiten Laurentius Nicolai zu dessen erstem Rektor. Dieser hatte den großen Bildungsbedarf in Schweden ebenso erkannt wie die Möglichkeit, durch sein Engagement die Rekatholisierung des protestantischen Reiches zu fördern, doch Proteste der lutherischen Theologen und Aufruhr vonseiten der Stockholmer Bürger vertrieben die Jesuiten nur zwei Jahre später; vgl. dazu Giese *Versuche* 2007, 31 f. und Grell 2017, 3.

932 Vgl. Giese *Versuche* 2007, 28 f. – So besuchten adlige Söhne niederländische Universitäten, um von berühmten Männern wie Heinsius, Vossius oder Barlaeus unterrichtet zu werden, und auch Befestigungsanlagen oder florierende Handelsstädte wurden von den Skandinaviern in Augenschein genommen (vgl. dies., 42).

933 „The governments of the northern European states, poor in native skills and capital, welcomed foreign entrepreneurs, even bending their strict religious laws to accommodate them (though Axel Oxenstierna once told a Swedish merchant that he would rather see his fatherland without trade than corrupted by alien religions). In almost any town with pretensions to commerce there were Dutch, German or Scottish immigrants. Karl IX's new town Göteborg was in all essentials a Dutch settlement on Swedish soil (...).“ (David Kirby: *Northern Europe in the Early Modern Period. The Baltic World 1492-1772*, New York 1990, 239.) – Dort hatten sich im Zuge der Verfolgung in den Niederlanden auch einige wohlhabende remonstrantische Familien angesiedelt; vgl. Norden 2005, 8. Narsius besuchte Göteborg 1624, wie zahlreiche Gedichte an dortige Adressaten belegen; vgl. B II 2.

934 Giese spricht hier von einem „militärischen und geistigen Wissensimport aus den Nördlichen Niederlanden“ (*Versuche* 2007, 42).

935 Vgl. B II 1. – In dieser Funktion lebte er in Den Haag; vgl. Droste 2006, 67 f. und Badeloch Noldus: „Loyalty and Betrayal. Artist-Agents Michel le Blon and Pieter Isaacs, and the Chancellor Axel Oxenstierna“, in: Hans Cools,

Karl IX. offenbar an einer Vereinigung der protestantischen Konfessionen interessiert war, wobei offen bleibt, inwiefern er selbst tatsächlich auch zum reformierten Protestantismus tendierte.<sup>936</sup> Dass auch sein Sohn Gustav II. Adolf gegen den Widerstand der lutherischen schwedischen Geistlichkeit ähnliche Interessen verfolgte, zeigt sich an seiner aktiven Unterstützung der Theologen Johannes Duraeus<sup>937</sup> und Amos Comenius (1592–1670), die Pläne für eine besagte Union vorlegten.<sup>938</sup> Großen Einfluss auf die religiöse Einstellung des Königs übte sein humanistisch geprägter Lehrer Johan Skytte (1577–1645) aus<sup>939</sup>, für den theologische Belange hinsichtlich seines Bildungsauftrages keineswegs im Vordergrund standen, obwohl er selbst dem lutherischen Bekenntnis zeitlebens treu blieb<sup>940</sup>.

Obwohl Johannes Narsius also erneut in ein monokonfessionell lutherisches Gebiet reiste, existierten dort vonseiten des weltlichen Oberhauptes anscheinend eine gewisse Offenheit und auch allgemeine Sympathie für Bewohner der Generalstaaten. Seine letztlich folgenreiche Begegnung mit Gustav II. Adolf, die er in der Briefelegie *De Itinere Suecico* schildert, nimmt allerdings nur einen kleinen Teil des gesamten Gedichtes ein. In der Hauptsache beschreibt es – ganz im Stil eines Reisegedichtes – in chronologischer Reihenfolge die Charakteristika der verschiedenen Orte, die während der Reise von Södertälje ins neu gegründete Norrtälje besichtigt wurden.<sup>941</sup> Sie führte vom

Marika Keblusek und Badeloch Noldus (Hrsgg.): *Your Humble Servant. Agents in Early Modern Europe*, Hilversum 2006, 52. – Bevor er sich dort nach jahrelangen Gesandtschaftsreisen durch Nordeuropa einen ständigen Wohnsitz einrichten konnte (vgl. Hoche: „Rutgers, Johannes (Janus)“ in: *ADB* 30 (1890), 44), begegnete er Narsius Mitte September desselben Jahres noch auf Schloss Gripsholm; vgl. B II 1.

936 Vgl. Grell 2017, 3. Er vermutet, dass die Vorwürfe einiger Bischöfe, Karl sei ein Kryptocalvinist, einer tatsächlichen Grundlage entbehrt (ibid.), während Pirinen feststellt: „The Biblism of Duke Charles of Södermanland (1550-1611) had strong Calvinistic influences.“ (2016, 288). Auch Roberts meint, die Kritik der Bischöfe beziehe sich auf Karls „latitudinarian theology“ (1992, 22). – Zur Existenz protestantisch-unionistischen Gedankengutes in Schweden vgl. auch Giese *Versuche* 2007, 28 f.

937 Auch Narsius war mit Johannes Duraeus bekannt. 1633 erschien das Gedicht *Reverendo, Clarissimo Viro D[octori] Joanni Duraeo, Scoto, Nomine Ecclesiae Britannicae in uniendis Euangelicis gnaviter in Germaniâ operam navanti* („Für den ehrwürdigen, hochberühmten Herrn Dr. Johannes Duraeus aus Schottland, der im Namen der britischen Kirche in Deutschland mit großem Eifer Dienste dabei leistet, die Evangelischen zu vereinen.“). Darin lobt Narsius ausdrücklich Duraeus' Bemühen um die Vereinigung der Protestanten. Abgedruckt wurde es unter den *Miscellanea*, die der zweiten Auflage der Tragödie *Gustavus Saucius* angefügt sind (S. 92 f.).

938 Vgl. Grell 2017, 3 f. – Duraeus war Gustav II. Adolf zum ersten Mal 1628 in dessen deutschem Kriegslager begegnet und 1634 auf Einladung des Königs nach Schweden gekommen, um dort die Union der protestantischen Kirchen zu diskutieren; vgl. Susanna Åkerman: *Queen Christina of Sweden and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden u.a. 1991, 130.

939 Vgl. Roberts 1992, 20 und Werner Korthaase: „Johann Amos Comenius und Daniel Ernst Jablonski. Einflüsse, Kontinuitäten, Fortentwicklungen“, in: Joachim Bahlke und Werner Korthaase (Hrsgg.): *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden 2008, 386.

940 Vgl. Ingemarsdotter 2011, 26 f.

941 Eine kurze Übersicht über die wichtigsten Merkmale eines antiken lateinischen Reisegedichtes bietet Jochem Küppers: „Eine Reise in die Vergangenheit. Bemerkungen zu der Reisedichtung *De reditu suo* des Rutilius Namatianus“, in: Xenja von Ertzdorff (Hrsg.): *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis zum 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam u.a. 2000, 46. – Die poetische Reisebeschreibung war in der Antike nicht allzu weit verbreitet, bei den neulateinischen Dichtern der Frühen Neuzeit jedoch äußerst beliebt; vgl. Hermann Wiegand: „Hodoeporica Heinrich Glareans und Balthasar Nussers. Unbeachtetes und Neues zur neulateinischen Reisedichtung des deutschen Kulturraumes“, in: Beate Czaplá, Ralf Georg Czaplá und Robert Seidel (Hrsgg.): *Lateinische Lyrik in der Frühen Neuzeit. Poetische Kleinformen und ihre Funktionen zwischen Renaissance und Aufklärung*, Tübingen



Ankunftshafen südwestlich von Stockholm (V. 9-40) über das königliche Schloss Gripsholm (V. 41-60) nach Stockholm (V. 61-72) und Uppsala (V. 73-92) und von dort aus die gut siebzig Kilometer in den Ort an der Norrtäljebucht (V. 93-138), dessen Reichtum an Bodenschätzen Narsius auch im Vorwort der *Suecica Addenda* bewarb (V. 139-150).<sup>942</sup> Gerade die Schilderung des letzten Streckenabschnittes durch die unberührte Natur Schwedens zeigt aber klar, weshalb der Dichter selbst dieses Gedicht nicht schlicht als Reisegedicht (*Hodoeporicon*), sondern explizit als Briefelegie (*Epistola Elegiaca*) bezeichnet: Die Bezüge zur Exildichtung Ovids sind unübersehbar. So beklagt er ausführlich die Unwirtlichkeit seiner Umgebung, die sich in den Schwierigkeiten mit der fremden Sprache und der odysseusgleichen Orientierungslosigkeit zeigt<sup>943</sup>, in der Kälte<sup>944</sup>, der angsteinflößenden und schwer gangbaren Landschaft<sup>945</sup>, schlecht gesicherten Wegen<sup>946</sup>, den Lauten wilder Tiere anstelle angenehmen Vogelgesangs<sup>947</sup>, in der rustikalen Einfachheit der Bevölkerung<sup>948</sup> und in unbequemen Nachtlagern<sup>949</sup>. Damit deckt er alle von Ovid geprägten Topoi ab.<sup>950</sup> Darüber hinaus ist auch die Verwendung des elegischen Distichons ein Indiz für die eher elegische als satirische Tradition des vorliegenden Gedichtes, wieweil Narsius – wie Horaz in seinem *Iter Brundisinum* – durchaus persönliche Erlebnisse schildert.<sup>951</sup> Es handelt sich beim vorliegenden Gedicht also um eine Mischform aus Reisegedicht und Briefelegie.

Dass die Beschreibung der Städte mit ihren Sehenswürdigkeiten, der beschwerliche Reise zur Mine in Norrtälje und der großen Gewinne, die durch den Abbau von Bodenschätzen zu erwarten seien, so viel Platz in der Briefelegie einnehmen, zeigt, dass Narsius noch nicht absehen konnte, welche große Bedeutung die erworbene Gunst des lutherischen Monarchen für seine weitere poetische Karriere haben sollte. Zwar ist im Vorwort der *Suecica Addenda* bereits von einer Wohltat vonseiten

---

2003, 74. Von diesem starken Interesse an poetischen Reisebeschreibungen ausgenommen sind allerdings Länder wie Frankreich, Spanien und Italien; vgl. Simone Oechsle: *Wandern und Wissen in der Frühen Neuzeit. Fortbewegung und Wissensvermittlung bei Martin Opitz und Johann T. Hermes*, Stuttgart 2019, 101 f.

942 Vgl. *Add.* A 2 r–v, 34–37.

943 Vgl. *Itin.* 97–101.

944 Vgl. *Itin.* 109 f.

945 Vgl. *Itin.* 102–6.

946 Vgl. *Itin.* 107 f.

947 Vgl. *Itin.* 111–18.

948 Diese äußert sich in ihren Essgewohnheiten; vgl. *Itin.* 127–30. Die Beobachtung, dass die Schweden Fische essen, die nicht mehr frisch sind, nutzt Narsius zu einer Spitze gegen die Synodalen der Dordrechter Synode; vgl. B II 1c II.

949 Vgl. *Itin.* 133–37.

950 Zu den von Ovids Exildichtungen geprägten Topoi vgl. Ana-Maria Schlupp: *Walachei. Zur Herausbildung eines literarischen Topos*, Bielefeld 2020, 25–54. – Diese Topoi lassen sich ebenfalls in Martin Opitzens in Siebenbürgen verfasster Dichtung feststellen, die etwa zu derselben Zeit entstand wie Narsius' Briefelegie (1622–23); vgl. dazu Achim Aurnhammer: „Tristia ex Transilvania. Martin Opitz' Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen“, in: Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling (Hrsgg.): *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Stuttgart 2004, 253–74.

951 Neben Ovids Seereise (*Trist.* I, 10) gehörte vor allem Horazens *Iter Brundisinum* (*Sat.* I, 5) zu den großen Vorbildern der neulateinischen *Hodoeporica*; vgl. Küppers 2000, 41. – Als ausführlich geschilderte persönliche Erlebnisse können beispielsweise Narsius' Begegnung mit König Gustav II. Adolf (V. 31–60) oder die Erfahrungen in den schwedischen Unterküften (vgl. V. 125–38) genannt werden.

Gustavs die Rede<sup>952</sup>, aber diese bestand noch nicht darin, dass er den Exulanten als dichtenden Historiographen anstellte, sondern bezieht sich auf Narsius' Reise durch Schweden: Diese unterstützte der König sowohl finanziell<sup>953</sup> als auch durch einen Geleitbrief<sup>954</sup>. Den Auftrag, die schwedische Geschichte in epischen Versen darzustellen, erhielt er dagegen erst auf seiner zweiten Schwedenreise im Jahre 1624.<sup>955</sup> Insofern war der Dichter dem schwedischen Oberhaupt noch nicht so sehr verpflichtet wie gegen Ende seines Exils. Was die Gedichtabschnitte betrifft, die sich eher der Gattung des Reisegedichtes zuordnen lassen, so entsprechen sie hauptsächlich der frühneuzeitlichen Tendenz zur „geographisch-kulturhistorische[n] Erschließung regionaler Kulturräume“ und dienen nicht der Propaganda.<sup>956</sup>

Die Briefelegie *De Itinere Suecico* soll dahingehend untersucht werden, wie Narsius seine Begegnung mit Gustav II. Adolf darstellt und inwiefern er dabei auf die unterschiedlichen konfessionellen Zugehörigkeiten verweist. Da er dem König die Gründe für sein Exil offenbart, soll ebenfalls geprüft werden, ob er bei der Schilderung der religionspolitischen Umstände, unter denen er 1622 in Rotterdam verhaftet wurde, konsequent auf die bereits bekannten abmildernden Kritikstrategien zurückgreift. Außerdem ergibt sich die Frage, wodurch der Dichter Gustav Adolfs Gunst letztlich erwarb.

## II. *Epistola Elegiaca de Itinere Suecico*

Die Briefelegie *Epistola Elegiaca de Itinere Suecico* umfasst insgesamt 166 Verse in elegischen Distichen und beschreibt die verschiedenen Örtlichkeiten, die Johannes Narsius auf seiner ersten Schwedenreise besucht hat.<sup>957</sup> Von Belang für diese Analyse sind freilich nur diejenigen Passus, die seine Interaktion mit König Gustav II. Adolf zum Inhalt haben oder Anmerkungen über die religiöse Ausrichtung der Schweden enthalten.

### **Narsius begegnet Gustav: Konzentration auf das Areligiöse und syntaktische Abbildung**

---

952 Vgl. B II 1.

953 Vgl. *Itin.* 59 f.

954 Dieser Brief verschaffte ihm beispielsweise den Zugang zu Nachtquartieren (*Itin.* 121 f.): *In chartâ Hospitibus nî Regia jussa tulissem, / Uvidus hospitium saepè dedisset Ager.* („Wenn ich nicht auf einem Blatt Papier königliche Befehle für die Quartiergeber mitgebracht hätte, / hätte oft der nasse Ackerboden ein Quartier gegeben.“) – Am rechten Textrand erläutert der Dichter die Funktion des Papiers folgendermaßen: *nempe Passum, quem vocant nomine Seren[issimi] Regis mihi datum ab illustri et doctissimo D[octori] Ioanne Skytt [sic!], quo mandatur, ut unus quisque mihi auxilio sit in visendo Regno.* („Wirklich wurde mir im Namen des Königs vom glänzenden und höchst gelehrten Dr. Johannes Skytte etwas gegeben, das sie ‚Pass‘ nennen, worin der Auftrag erteilt wurde, dass jeder Einzelne mir dabei behilflich sein solle, das Königreich zu besichtigen.“)

955 Vgl. B II 2.

956 Dies ist eine der drei Tendenzen, die Hermann Wiegand bezüglich der neulateinischen Reisedichtung ausmacht; vgl. Beate Czaplá, Ralf Georg Czaplá und Robert Seidel: „Einleitung“, in: diess. 2003, 5.

957 Zur Einteilung der einzelnen großen Sinnabschnitte mit Versangaben vgl. B II 1c I.

Nach der Ankündigung, seinem Adressaten von Sorgen nun von seinen Erlebnissen zu berichten (V. 5 f.)<sup>958</sup>, schildert der Dichter zunächst die Ankunft in Södertälje und seinen Plan, von dort aus mit einem gemieteten Boot nach Stockholm weiterzureisen.<sup>959</sup> Den bereits bezahlten Kahn reißt jedoch ein Soldat an sich, der schließlich auch gewalttätig wird und Narsius verletzt.<sup>960</sup> So bleibt dieser in Södertälje und wird fünf Tage später Zeuge der königlichen Durchreise.<sup>961</sup> Dabei fällt er dem Monarchen ins Auge (V. 32 ff.): *Rex spectatorem me quoque stare videt. / Evocat è turbâ. Quis sim, rogat. Artis alumnum / Me Medicae Batavâ praedico gente satum.*<sup>962</sup> Die hauptsächlich kurze, schlichte Syntax lässt die Kontaktaufnahme durch König Gustav II. Adolf (*Rex*, V. 32) wie einen sachlichen, nüchternen Tatsachenbericht wirken, da sie in ausschließlich versimmanenten Sätzen ausgedrückt wird und außerdem keinerlei rhetorischen Mittel zur Anhebung dieses Tatsachenstils enthält (V. 32 f.). So stellt Narsius seine Entdeckung durch den Monarchen nicht als göttliche Fügung, sondern als bloßen Zufall dar.<sup>963</sup> Die Kategorie ‚Religion‘ spielt hier nicht die geringste Rolle. Außerdem trägt diese Darstellung zu Gustavs Charakterisierung bei: Dass seine verbalen Äußerungen (*Evocat*, V. 33; *Quis sim, rogat*, V. 33) so lapidar ausfallen, ist angesichts eines Fürsten in der Frühen Neuzeit nicht verwunderlich, da das Schweigen die große Macht des Herrschers ausdrückte<sup>964</sup> und allzu großer Rededrang seit der Antike verpönt war.<sup>965</sup> Indem Narsius die Schweigsamkeit des Königs in der knappen Syntax abbildet, stellt er Gustav II. Adolf also (unabhängig von der tatsächlichen Begebenheit) als mächtigen, würdevollen Fürsten dar. Entsprechend schildert der Dichter die Reaktion des Monarchen auf ein ihm spontan überreichtes Gedicht (V. 37 f.): *Perlegit Heroum Princeps, vultuque sereno / Annuit. Hortatur ad Gryphisholma sequar.*<sup>966</sup> Seine Anerkennung zeigt eine nonverbale Handlung (*vultuque sereno / Annuit*, V. 37 f.), und die Einladung nach Schloss Gripsholm formuliert er ebenfalls sehr einsilbig (*Hortatur ad*

958 Vgl. *ibid.*

959 Vgl. V. 9-13a.

960 Vgl. V. 13b-22.

961 Vgl. V. 29 ff.

962 „Der König sah auch mich als Zuschauer dastehen. / Er rief mich aus der Menge heraus. Wer ich sei, fragte er. Ein Zögling / der Heilkunst, erklärte ich öffentlich, dem Batavervolk entsprossen.“

963 Anders verhält es sich bei der Schilderung der zweiten Begegnung, die in der 1624 erschienenen *Epistola Elegiaca Ad Johannem Rut[g]ersium* (*Poëm. Sept. F r-v*) enthalten ist. Dort führt der Dichter das unerwartete Treffen in Göteborg, in dessen Folge er von Gustav II. Adolf mit der Arbeit an mehreren Gedichten beauftragt wurde, auf göttliche Einwirkung zurück (V. 27 f.): *Qui mandare dedit Regi, meque impulit Euro / In Sueones, aliqua hîc flamina. spero, dabit.* („Der es dem König ermöglichte, [sc. mich] zu beauftragen, und mich durch den Südostwind zu den Schweden / trieb, wird – hoffe ich – in dieser Angelegenheit andere Inspirationen gewähren.“

964 „Noch in der Frühen Neuzeit wurde Herrschaft wesentlich mit Schweigen verknüpft. Die *ars tacendi* wurde im Sinne der machiavellistischen Fürstenlehre als kluge Herrschaftstechnik gelobt. Gleichzeitig galt das Schweigen der Autorität als Zeichen für Machtfülle: Wer das Sagen hat, muss nicht Rede und Antwort stehen.“ (Theo Jung: „Schweigen“, in: Daniel Morat und Hansjakob Ziemer (Hrsgg.): *Handbuch Sound. Geschichte – Begriffe – Ansätze*, Stuttgart 2018, 415.

965 Vgl. Juliane Schröter: *Offenheit. Die Geschichte eines Kommunikationsideals seit dem 18. Jahrhundert*, Berlin und New York 2011, 127.

966 „Der Heldenfürst las es durch und befand es mit heiterer Miene / für gut. Er forderte [sc. mich] auf, nach Gripsholm zu folgen.“

*Gryphisholma sequar*, V. 37). Die Charakterisierung *Heroum Princeps* (V. 37) lobt ihn dabei klar in seiner weltlichen Herrscherrolle.

Narsius wendet die Strategie der abbildenden Syntax aber auch im Zusammenhang mit seiner Selbstpräsentation an (V. 33 f.), denn gegenüber der beschriebenen Nüchternheit sticht sie durch ein Enjambement (*Artis alumnum / Me ...*, V. 33 f.), zweimalige Alliteration (*Artis alumnum; Me Medicae*, V. 34) sowie eine epische Landwirtschaftsmetapher (*Batavâ gente satum*, V. 34)<sup>967</sup> sprachlich klar heraus. So offenbart er sich dem Leser durch die stilistische Ausgestaltung bereits als versierter Dichter, ohne noch einmal explizit darauf hinweisen zu müssen, dass er sich auf dem Gebiet der Poesie betätigt. Darüber hinaus ist seine Vorstellung von der Konzentration auf das unverfängliche Areligiöse geprägt: So verweist er beispielsweise nur auf seinen Arztberuf (*Artis / Medicae*, V. 33 f.), weil dieser – im Gegensatz zu seiner theologischen Ausbildung – auf keine Weise konfessionell markiert ist. Anders als im an Lutheraner gerichteten Werbegedicht *Laus et Studium* verzichtet er hier also sogar darauf, die gemeinsame Zugehörigkeit zum Protestantismus zu erwähnen, geschweige denn suggestiv hervorzuheben. Dass er bei dieser nachträglichen Schilderung seines Erlebnisses stattdessen Vorsicht walten lässt und jede noch so allgemeine speziell christliche Kategorie vermeidet, zeigt sich auch bei der weiteren Schilderung der Begegnung (V. 35 f.): *Et simul exiguum, Phoebos suadente, poëma, / Suppliciter offert officiosa manus.*<sup>968</sup> Die Wahl des antiken Dichtergottes Phoebus für die Rolle des Ratgebers (*Phoebos suadente*, V. 35) verdeutlicht, dass das *ad hoc* verfasste und ausgehändigte Gedicht (*simul poëma / offert manus*, V. 34 f.) nicht in explizit christlichem Sinne göttlich inspiriert ist, wie es beispielsweise durch Eingreifen des Heiligen Geistes der Fall gewesen wäre. Stattdessen inszeniert sich Narsius als humanistisch gebildeten Dichter, ohne in irgendeiner Weise auf jemandes konfessionelle Zugehörigkeit einzugehen. Bemerkenswert ist, dass der Exulant in diesem spontanen Gedicht – *Serenissimo Regi Gustavo Adolpho* (Add. B 2 r) – bereits seine Dankbarkeit und Dienste in Aussicht stellt, sollte der König ihn bei seiner Reise durch Schweden unterstützen.<sup>969</sup> Wenngleich Gustav II. Adolf nicht gleich auf dieses Angebot einging, sondern erst die nächste Begegnung mit Narsius abwartete, könnte er sich bei der dann erfolgenden Vergabe von Auftragsgedichten womöglich doch an diese ‚poetische Visitenkarte‘ erinnern haben.

### Die Exilbeichte: stereotype Kontrastierung, Anonymisierung und Sarkasmus

---

967 Die Verbindung der übertragenen Bedeutung des Partizips *satus* mit dem bloßen Ablativ findet sich häufig in Vergils *Aeneis* und in Ovids *Metamorphosen*; vgl. *OLD* „1. sero“ B, 1680.

968 „Und zugleich – auf Phoebus´ Rat hin – bot meine diensteifrige Hand / demütig ein kurzes Gedicht an.“

969 *Gust.Ad.* 9 f.: *Haud ingratus ero: Sed mentem animumque dicabo / Servitio Regis, servitioque Suecûm.* („Ich werde nicht undankbar sein: sondern meinen Geist und Sinn / dem Dienst am König, dem Dienst an den Schweden widmen.“)

Narsius folgt der Einladung und begibt sich mit Gustav II. Adolf nach Schloss Gripsholm (vgl. V. 41-48), wo der König ihm bei einer Audienz die Möglichkeit gibt, von seinem Schicksal zu erzählen (vgl. V. 41-52). Dass die folgende Exilbeichte den Inhalt des Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* in sehr geraffter Form wiedergibt, hebt das veränderte Druckbild auch optisch hervor.<sup>970</sup> Interessant ist, wie der Dichter darin die binnenkonfessionellen Auseinandersetzungen im Hinblick auf die orthodox-reformierte Gegenseite schildert:

An bene Fatalis vinctum inclementia Gentis

Clauserit in latebris, Rotterodame, tuis.

[55] An sine iudicio, sine Teste, Actore vel ullo

Sit fas innocuis eripuisse sua.

Ob die unerbittliche Härte des fatalen Volkes mich zu Recht gefesselt  
in Deiner finsternen Höhle, Rotterdam, eingeschlossen hat.

[55] Ob es recht sei, ohne Richter, ohne Zeugen oder irgendeinen Ankläger

Unbescholtenen ihr Eigentum weggenommen zu haben.

Im Sinne der Kritik abschwächenden Anonymitätsstrategie vermeidet Narsius hier einen expliziten Verweis auf die orthodox-reformierten Rotterdamer Stadtväter, indem er die Metonymie *Rotterdam* (V. 54) wählt, anstatt sie persönlich zu apostrophieren. Entsprechend besteht das Prädikat des zweiten Distichons in einem unpersönlichen Ausdruck (*Sit fas*, V. 56), und die Opfer der Konfiszierungen (*eripuisse sua*, V. 56) werden ebenfalls im Plural verallgemeinert (*innocuis*, V. 56). Über einen Kommentar am rechten Textrand wird allerdings deutlich, dass sich der Dichter selbst – dem remonstrantischen Stereotypen gemäß – diesen Opfern zuordnet, sodass er den Leser an dieser Stelle wiederum von seiner moralischen Integrität zu überzeugen versucht.<sup>971</sup> Außerdem lassen sich die Anspielungen über die stereotypen Motive der *gens* (*Gentis*, V. 53), der orthodox-reformierten Grausamkeit (*inclementia*, V. 53) und der Gleichsetzung ihrer Prädestinationslehre mit der stoischen Lehre vom unveränderlichen *fatum* (*Fatalis*, V. 53) textimmanent nicht auflösen, sondern nur dann, wenn man mindestens den Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* kennt – eine Voraussetzung, die der offizielle Gedichtadressat van Sorgen vermutlich erfüllt.

970 Im Vergleich zum Rest des Gedichtes – eine Ausnahme bilden Eigennamen wie *Rutgersius* (V. 43) oder latinisierte Begriffe wie *Gammelmattia* (V. 127) – sind die Verse 53-56 nicht kursiv gedruckt.

971 In diesem mit einem Asterisk markierten, auf V. 56 bezogenen Kommentar nimmt Narsius Stellung zum eigenen Verlust privater Bücher: *Postquam haec scripsi, libros redditos esse intellego, testimonium non obscurum innocentiae meae.* („Nachdem ich dies geschrieben habe, erfahre ich, dass meine Bücher zurückgegeben worden sind – ein nicht undeutliches Zeugnis meiner Schuld.“) – Die inzwischen erfolgte Rückgabe veranlasst ihn also nicht etwa zur gänzlichen Revision des Vorwurfes, sondern nur dazu, sie als Beweis seiner Unschuld zu deuten. Dieser Kommentar nimmt eine inhaltlich äquivalente Bemerkung aus dem Vorwort der *Suecica Addenda* wieder auf (vgl. Anm. 796). Zum Motiv der stereotypen remonstrantischen Unschuld vgl. B I 4a II, Abs. I 1.

Während diese anonymisierte, abgemilderte Schilderung die Ankündigung des Dichters aus dem Vorwort der *Suecica Addenda* umsetzt, er wolle der niederländischen Obrigkeit gegenüber in Zukunft Milde walten lassen<sup>972</sup>, fällt seine Kritik an den Synodalen weitaus deutlicher aus. Im Zusammenhang mit dem eigentlichen Reisebericht äußert er sich auch zu den Essgewohnheiten der Schweden (V. 127): *Hic mihi Strumlingos dat Gammelmattia pubes.*<sup>973</sup> In einem Kommentar am linken Textrand erläutert er, Strömlinge (*Strumlingos*, V. 127) seien eine Art von Fisch, die in frischem Zustand nicht zu verachten sei: (...) *sed ubi nimis inveteratum, forte magis est conveniens palato Synodalium, veterem semper doctrinam, seu rancidum animae cibum, crepantium.*<sup>974</sup> Narsius zieht hier einen Vergleich zwischen verdorbenem Fisch ([sc. *Pisciculi genus*] *nimis inveteratum*) und der orthodox-reformierten Prädestinationslehre, wie sie die Vertreter der Dordrechter Synode offiziell festgelegt haben (*Synodalium veterem doctrinam crepantium*). Die evozierte Vorstellung, dass die Synodalen nicht mehr haltbare Lebensmittel schätzen ([sc. *genus*] *nimis inveteratum est conveniens palato Synodalium*), gibt sie der Lächerlichkeit preis. Dass Narsius der von ihnen vertretenen Lehre ihr Alter vorwirft (*veterem doctrinam*), impliziert erneut deren kontinuierliche inhaltliche Fortsetzung der antiken stoischen Lehre.<sup>975</sup> Sie als „ranzige Seelenspeise“ (*rancidum animae cibum*) herabzuwürdigen, unterstellt ihr anschaulich einen schädlichen Einfluss auf das Seelenheil, da ranzig gewordene Lebensmittel für den Menschen unverträglich sind. Diese kleine Randbemerkung verdeutlicht, dass die binnenkonfessionellen theologisch-dogmatischen Differenzen mit den orthodox-reformierten Teilnehmern der Dordrechter Synode den Dichter immer noch beschäftigen. Dass sie während seines Exils an Relevanz eingebüßt hätten, trifft also nicht zu, denn er hätte problemlos auf diesen spitzen, sarkastischen Kommentar verzichten können. Die Kritik nur auf die Synodalen zu beschränken (*conveniens palato Synodalium*), entspricht seiner Differenzierung im Umgang mit den Anhängern des reformierten Protestantismus.<sup>976</sup> Da er aber nirgendwo konkret darauf hinweist, dass es sich um die Vertreter der *Dordrechter Synode* handelt, und der Angriff keinem Individuum, sondern verallgemeinernd einer ganzen Gruppe von Personen gilt, wirkt auch hier die Anonymitätsstrategie.

972 Vgl. B II 2.

973 „Hier gab mir die Gealterte verspeisende Jugend Strömlinge.“ – Dass das Verspeisen gealterter Lebensmittel bei seinen Gastgebern zur Gewohnheit gehört, erläutert der Dichter mit einer entsprechenden Bemerkung zum latinisierten Begriff *Gammelmattia*, das sich aus dem schwedischen Adjektiv ‚gammel‘ („alt“) und dem Substantiv ‚mat‘ („Speise“) zusammensetzt: *Hoc est, cibo inveterato vesci solito. Idioma Gentis respicio.* („Das bedeutet: ‚gewohnt, sich von gealterter Speise zu ernähren‘. Ich berücksichtige die Volkssprache.“)

974 „(...) aber sobald sie allzu alt geworden ist, passt sie vielleicht mehr zum Geschmack der Synodalen, die immer mit der alten Lehre um sich werfen, sei sie auch eine ranzige Seelenspeise.“ (Anm. zu V. 127).

975 Tendenziell wurde der Aspekt der Neuheit (*novitas*) in der Frühen Neuzeit negativ beurteilt, bis ab dem Ende des 16. Jahrhunderts langsam eine positive Umdeutung einsetzte; vgl. dazu Abschnitt 3.1. „Neuheit‘ und Neugier‘ in den theoretischen Diskursen der ‚Frühen Neuzeit‘“ in Michael Titzmanns Aufsatz „Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit. Relevanz – Formen – Kontexte“, in: Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann (Hrsgg.): *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2006, 43-56.

976 Vgl. B I 1 I.

Allerdings begegnet Narsius auf Schloss Gripsholm – neben Reichskanzler Axel Oxenstierna und dem Legaten Rutgersius<sup>977</sup> – auch einem einzelnen Befürworter der Dordrechter Synode (V. 45 f.): *Caetera tutor Synodi: Sed docta Camoena / Egregias animas non sinit esse feras.*<sup>978</sup> Dieses anerkennende Urteil über die milde Sinnesart (*animas non feras*, V. 46), die die gelehrte Muse (*docta Camoena*, V. 45) bei einem anti-remonstrantisch gesonnenen Menschen (*tutor Synodi*, V. 45) bewirkt, überrascht, weil es dem negativen orthodox-reformierten Stereotypen widerspricht. Darüber hinaus enthält auch der erst vor einem halben Jahr veröffentlichte *Apologeticus* eine klare Absage, was die Versöhnung mit Befürwortern der Synode betrifft.<sup>979</sup> Diesem Mann attestiert Narsius jedoch eine milde, herausragende Seele (*Egregias animas*, V. 46).<sup>980</sup> Da es sich bei der Bezeichnung *Camoena* um eine italische Analogie zur griechischen Μοῦσα handelt, impliziert deren Verwendung, dass die erwähnte gelehrte Dichtung des Befürworters in lateinischer Sprache erfolgt.<sup>981</sup> Damit stellt also auch er sich in die Tradition der transkonfessionell rezipierten antik-römischen Literatur, die zum gemeinsamen präkonfessionellen Bildungshorizont gehört und eng mit dem grenzüberschreitenden Phänomen des Humanismus verbunden ist. Auf dieser humanistisch-gelehrten Ebene scheint ein friedliches Miteinander zwischen zwei neulateinischen Poeten trotz (binnen)konfessioneller Gegensätze möglich.<sup>982</sup> Sein unerwartetes Lob auf einen theologisch-dogmatischen ‚Gegner‘ schwächt Narsius jedoch mit Hilfe der Anonymitätsstrategie entscheidend

---

977 Vgl. *Itin.* 41b-44.

978 „Im übrigen ein Beschützer der Synode: Aber die gelehrte Camena / lässt nicht zu, dass herausragende Seelen wild sind.“ – Um wen es sich dabei konkret handelt, ist leider nicht nachvollziehbar.

979 Vgl. B I I I.

980 Hierbei handelt es nicht etwa um eine Selbstaussage des Dichters dahingehend, dass sein eigenes gelehrtes Gedicht an dieser Stelle keine scharfe Verurteilung des Befürworters zuließe. Dies zeigt sich erstens an der Fortführung des Gedankens in V. 47 f.: *Nec Robbersoni, Medicâ qui clarus in arte, / Defuit humano pectore fidus amor.* („Und auch Robberson, der berühmt ist in der Heilkunst, / fehlte die treue Liebe im menschlichen Herzen nicht.“) Diese inhaltlich äquivalente Aussage über Robbersons friedliche Gesinnung erfolgt über die Konjunktion *nec* (V. 47), die sie unmittelbar an das vorangegangene Urteil über den Befürworter der Synode anknüpft. Zweitens würde es dem poetischen Bescheidenheitstopos zuwiderlaufen, wenn Narsius sich selbst derart direkt den hier gelobten „herausragenden Seelen“ (*egregias animas*) zuordnen sollte.

981 In der Antike war die Ansicht verbreitet, dass sich die Bezeichnung *Cam(o)ena* vom Verbum *cano* ableitet, sodass aus den ursprünglichen römischen Nymphen die Schützerinnen der Dichtkunst wurden. Andere Tätigkeitsbereiche der Gelehrsamkeit decken die Camenen also nicht ab; vgl. *TLL* „Camenae“, 2.116.59-118.12. – Bereits der vorklassische Dichter Livius Andronicus (3. Jh. v. Chr.) ersetzte in seiner *Odyssee-Adaption* die homerische Muse durch die italische Camena; vgl. Johannes Kramer: „Geschichte der lateinischen Sprache“, in: Fritz Graf (Hrsg.): *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart und Leipzig 1997, 131.

982 Vgl. dazu Iris Fleßenkämper: *Considerations – Encouragements – Improvements. Die Select Society in Edinburgh 1754–1764*, Berlin 2010, 36-44. – Fleßenkämper weist auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei der praktischen Umsetzung der theoretischen Werte und Forderungen der *Respublica litteraria* ergaben, hebt aber trotz allem den Wert dieses auf persönlichen Beziehungen basierenden Netzwerkes hervor: „Dennoch muss festgehalten werden, dass die Konflikte zwischen Gelehrten innerhalb der *Respublica Litteraria* friedlich mit Tinte und Feder und nicht, wie damals in der politischen Machtsphäre mehr als üblich, mit Waffen auf dem Schlachtfeld ausgetragen wurden. So bot die Gelehrtenrepublik den Bürgern, die in politischer oder theologischer Hinsicht erklärte Feinde waren, zumindest die Möglichkeit, sich respektvoll gegenüberzutreten und ‚friedlich‘ zu streiten.“ (43). – Axel E. Walter betont, das Thema ‚Religion‘ sei gerade von späthumanistischen Gelehrten nicht nur nicht verschwiegen, sondern vielmehr intensiv diskutiert worden; vgl. ders.: *Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims*, Tübingen 2004, 28.

ab, da die unverbindliche Bezeichnung *tutator Synodi* keinerlei Rückschlüsse auf die Identität des Mannes zulässt. Bemerkenswert ist außerdem der religiöse Subtext des Begriffs *tutator*: Bereits in der Antike handelte es sich dabei um ein Epitheton Jupiters<sup>983</sup>, und dieses überträgt Narsius selbst in seiner Tragödie *Gustavus Saucius* eindeutig auf Gott<sup>984</sup>. Den anonymen Befürworter der Synode im Sinne verschleiender lexikalischer Mehrdeutigkeit als *tutator* zu bezeichnen, könnte also ebenfalls ein versteckter Rückbezug zum sarkastischen Motiv der blasphemischen orthodox-reformierten Selbstüberschätzung sein, das den Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* entscheidend prägt.<sup>985</sup> Der neue Anwendungskontext (positiver Verweis auf einen orthodoxen Reformierten) spricht also dafür, dass die abschwächenden Strategien der Anonymität und der lexikalischen Mehrdeutigkeit nicht auf Kontexte der Kritik beschränkt sind, sondern vielmehr von der Person abhängen, an die sich Lob oder Kritik richtet: Gehört sie einer Glaubensrichtung an, der Narsius negativ gegenübersteht, sorgt ihr Einsatz dafür, dass ihm weder Sympathie mit dem Betroffenen oder seiner religiösen Ausrichtung unterstellt noch – im umgekehrten Fall – offene Polemik nachgewiesen werden kann.

### **Gustav als Richter: Stereotype und inhaltliche Vorbereitung**

Auffällig ist, wie der Dichter seine Exilbeichte einleitet (V. 49 ff.) : *Alloquio rursum Rex me dignatus, in aures / Demisit patulas sortis iniqua meae, / Exposui causam ingenuè, sine fraude, doloque.*<sup>986</sup> Hier suggeriert er bereits einerseits seine typisch remonstrantische Unschuld (*sortis iniqua meae*, V. 50), andererseits betont er seine Aufrichtigkeit beziehungsweise die wahrheitsgemäße Wiedergabe des Sachverhaltes (*Exposui causam*, V. 51) mit einer starken Synonymhäufung (*ingenuè, sine fraude, doloque*, V. 51). Der juristische Terminus technicus *causa* deutet an, dass Narsius die Audienz im Stil eines Gerichtsverfahrens darstellt: Dazu passend, weist er dem König explizit die Rolle des Richters zu (V. 52): *Oravi iudex ut meus esse velit.*<sup>987</sup> Eine positive Reaktion seinerseits auf die folgende Exilbeichte, die ja die im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* begonnene Apologie zugunsten seines guten Rufes fortsetzt (s.o.), käme so einem Freispruch für Narsius gleich. Was und wie viel er Gustav II. Adolf tatsächlich über die

983 Dieser Verweis auf Jupiters Schutzfunktion findet sich beispielsweise in Inschriften; vgl. Andreas Bodor: „Die griechisch-römischen Kulte in Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen“, in: Wolfgang Haase (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II, 18.2, Berlin und New York 1989, 1086.

984 Dort beschwichtigt Gustav die Sorgen seiner Gattin Maria Eleonora mit folgenden Worten (*Gust.Sauc.* 1928, 178 f.): *Pericla, quae videntur, haud pericla sunt. / Tutator adstat Regibus semper Deus.* („Das, was als Gefahr erscheint, ist keine Gefahr. / Als Beschützer steht den Königen immer Gott zur Seite.“) – Der Begriff fällt kurz darauf noch einmal (vgl. *Gust.Sauc.* 1928, 181).

985 Vgl. B I 4a II, Abs. II 2.2.1.

986 „Wiederum würdigte mich der König einer Ansprache, und in offenstehende / Ohren ließ er die Ungerechtigkeiten meines Schicksals eingehen.“

987 „Ich bat ihn, mein Richter sein zu wollen.“ – Auf diese Situation weist Narsius auch im Vorwort der *Suecica Addenda* hin (vgl. *Add.* A 2, 6 ff.).



Ursache seines Exils berichtet hat – und auf welche Weise –, kann anhand dieser nachträglichen literarischen Darstellung der Exilbeichte freilich nicht beurteilt werden. Entsprechend ist also ebenfalls nicht sicher, worauf genau der König reagiert. Wiederum fällt die Schilderung seiner Reaktion aber knapp aus (V. 57 f.): *Paucula respondit Regali flamine digna, / Et nutu et facto signa benigna dedit.*<sup>988</sup> Wie der Diminutiv *Paucula* (V. 57) hervorhebt, besteht sie aus sehr wenigen Worten, und außerdem konzentriert sie sich eher auf nonverbale Ausdrücke des Wohlwollens gegenüber dem Exulanten (*nutu et facto signa benigna dedit*, V. 58). Da der Dichter die Wortknappheit des Königs bereits im Zusammenhang mit der eigentlichen Begegnung in Södertälje inhaltlich vorbereitet hatte, überrascht sie den Leser auch hier nicht. Indem er sie zusätzlich noch mit der würdevollen Machtposition des Monarchen begründet (*Paucula regali flamine digna*, V. 57), bleibt er dem Rezipienten keine ausführlichere Schilderung der königlichen Reaktion auf seine Exilbeichte schuldig. Damit entfällt auch jede Bewusstmachung der konfessionellen Dimension, die der Beichtsituation zugrunde liegt: dass nämlich der remonstrantische Exulant die Einschätzung eines lutherischen Gegenübers erwartet. So vermeidet Narsius konsequent die konfessionelle Zuordnung des schwedischen Königs.

### **Das Christentum als *pia Religio*: inhaltlich unverbindliche Umschreibung**

Der einzige Verweis auf die religiöse Ausrichtung der Schweden steht im Zusammenhang mit der Beschreibung Uppsalas (vgl. V. 73-92). Narsius referiert, dessen Dom beherberge die Gebeine König Eriks IX. (ca. 1120–60)<sup>989</sup>, des ersten christlichen Schwedenkönigs. Doch auch hier ist bezeichnend, wie er auf diesen religiösen Aspekt verweist (V. 79 f.): *Dicitur hic primus Sueonum, Gentilia linquens, / Promovisse piae Relligionis opus, / ...*<sup>990</sup> Obwohl sich eine Bezugnahme auf

988 „Er antwortete sehr wenige, des königlichen Atems würdige Dinge, / und durch Nicken und Tat gab er wohlwollende Zeichen.“ – Der Begriff *flamen* ist in Narsius' Gedichten keineswegs per se religiös konnotiert, sondern erfährt seine spezifische Bedeutung entweder durch den unmittelbaren Kontext oder durch Attribute. So heißt es beispielsweise in *Capt.* 99: *Non flatus [sc. me angit], intus quando flamen suggeris.* Anstatt *flamen* durch ein religiöses Attribut im christlichen Sinne zu spezifizieren, erfährt der Begriff diese Deutung über die Gegenüberstellung zum eindeutigen *flatus*, der die eigentliche Bedeutung „Luftzug, Wind“ abdeckt, und den im unmittelbaren Gebetskontext apostrophierten Christus (*flamen suggeris*); für den Kontext vgl. B I 4a II, Abs. I 1. Beispiele für eine religiöse Prägung des Begriffes *flamen* über entsprechende Attribute finden sich in *Laus* 20 (*ancipiti flaminis ense*), *Prop.* 18 (*Christi flamine ferre malum*) und im *Propempticon* für Axel Oxenstierna (*Ox.* 14: *caeli flamine*). Um sicherzustellen, dass der Leser nicht per se von einer religiösen Konnotation des Wortes ausgeht, fügt Narsius auch ein Attribut an, um den Gebrauch im eigentlichen Sinne anzuzeigen (*Ep.Joh.Rut.* 15: *Adverso ventorum flamine*.) – Spezifizierende Attribute werden immer da notwendig, wo keine direkte Gegenüberstellung mit einem buchstäblichen Luftzug stattfindet, sodass es zu Unklarheiten kommen könnte. Im vorliegenden Fall kennzeichnet das weltlich-politische Attribut *regalis* (*Regali flamine*) den Begriff *flamen* als nicht-religiös konnotiert, sodass er in Verbindung mit der Idee des würdevollen Schweigens der Mächtigen im Sinne von „Atemluft“ verstanden werden sollte (vgl. „2. flamen“ 3 a β und γ, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, Bd. IV, 2: *fero – florificatio*, München 2009, Sp. 299 f.).

989 Vgl. *Itin.* 75-78.

990 „Er soll der erste Schwede gewesen sein, der die heidnischen Bräuche hinter sich ließ, / das Werk der frommen Religion vorantrieb, / ...“

die gemeinsame Zugehörigkeit zum Christentum an dieser Stelle angeboten hätte – zumal Erik vor dessen Aufspaltung in verschiedene Konfessionen konvertierte, also nicht unmittelbar zum Lutheraner wurde –, verzichtet Narsius auffälligerweise auf eine explizite Bezeichnung des Christentums. Stattdessen umschreibt er es unverbindlich als „fromme Religion“ (*piae Relligionis*, V. 80). Dies ist ein großer Unterschied zu den übrigen bisher untersuchten Gedichten, die im Zusammenhang mit Anhängern des Luthertums standen – mochten sie dabei deren Adressaten oder lediglich deren ‚Inhalt‘ sein: Selbst im Werbegedicht *Auspicium Fredericopolis*, das sich an ein nicht-lutherisches Publikum wendet (Remonstranten) und diesem die konfessionelle Zugehörigkeit der einheimischen Schleswig-Holsteiner ebenfalls konsequent verschweigt, nimmt Narsius expliziten Bezug auf die gemeinsame Zugehörigkeit zum Christentum.<sup>991</sup> Im Gegensatz dazu erscheint die Darstellung der lutherischen Schweden im Hinblick auf den Aspekt ihrer religiösen Ausrichtung hier noch einmal weitaus unverbindlicher.

### Fazit

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass der Dichter die bestehenden konfessionellen Differenzen zwischen sich und dem lutherischen Monarchen beziehungsweise den Schweden generell konsequent verschweigt, sodass dem Leser gar nicht bewusst wird, dass er sich in einem fremdkonfessionellen Territorium aufhält. Besonders auffällig ist, dass sich die Unverbindlichkeit auf religiösem Gebiet diesmal sogar auf seine Bezeichnung des unverfänglichen, weil alle Konfessionen verbindenden Christentums erstreckt. Selbst diese kleine Gemeinsamkeit möchte er also unterschlagen. Stattdessen konzentriert sich Narsius auf areligiöse Aspekte, wobei im Kontext der gelehrten Poesie sogar ein Lob auf einen Befürworter der Dordrechter Synode möglich ist. Dabei erweist sich die abschwächende Strategie der Anonymität nicht als kontext-, sondern konfessionsgebunden. Allerdings spricht seine sarkastische Spitze gegen die Synodalen dagegen, dass er sich dieser Personengruppe generell annähern möchte – zumindest soll bei seinen Lesern kein solcher Eindruck erweckt werden. Die ungewöhnlich ausgeprägte Unverbindlichkeit bei der Darstellung von Personen, die dem positiv bewerteten Luthertum angehören, lässt sich vermutlich mit dem speziellen Adressaten der Briefelegie *De Itinere Suecico*, Leonard van Sorgen, erklären: Dessen Erwartungen und religiöse Ansichten musste Narsius anscheinend berücksichtigen, um das bisher gute Verhältnis nicht zu gefährden. Dies gilt umso mehr, wenn tatsächlich zutreffen sollte, dass das Gedicht ursprünglich im privaten Rahmen entstand und sich damit ausschließlich an seinen Verwandten richtete.<sup>992</sup> Daraus ergibt sich, dass der Dichter sogar gegenüber einer so vertrauten

---

991 Vgl. B I 1 II.

992 Diese Angabe macht Narsius gleich zu Beginn des Vorwortes der *Suecica Addenda*; vgl. B II 1.

Person ganz pragmatisch auf seine üblichen rhetorischen Strategien zurückgreift, um sich nicht eindeutig zu einer fremden Glaubensgemeinschaft positionieren zu müssen. Schließlich lassen intertextuelle Bezüge auch in diesem Gedicht erkennen, wie sehr Narsius um die Rehabilitierung seines guten Rufes bemüht ist: Die wohlwollende Reaktion des schwedischen Königs auf seine Exilbeichte präsentiert er im Sinne eines richterlichen Freispruchs als Urteil zugunsten seiner Unbescholtenheit, ohne dass diese Reaktion dem Leser gegenüber freilich näher entfaltet oder gar diskutiert würde.

#### d) *Axelio Oxenstierna Propempticon*: Ein interkonfessionelles Bündnis

##### I. Historische Hintergründe

Die zweite schwedische Persönlichkeit, der Narsius im Zuge seines ersten Aufenthaltes im skandinavischen Königreich ein Gedicht widmete, war niemand Geringeres als Reichskanzler Axel Oxenstierna.<sup>993</sup> Wie der vollständige Titel erkennen lässt, verfasste er es angesichts der bevorstehenden Abreise des Politikers nach Livland, wo er die erneute Verlängerung des Waffenstillstandes mit Polen erreichen sollte.<sup>994</sup> Wenngleich über diese Verhandlung so gut wie gar nicht berichtet wird, kann man doch konstatieren, dass Oxenstierna Erfolg gehabt haben muss: Das Jahr 1624 verbrachte Schweden in Ruhe und Frieden, ehe der Krieg 1625 wieder ausbrach.<sup>995</sup>

Die okkasionellen Propemptika erfreuten sich – ebenso wie die poetischen Reisebeschreibungen – bei neulateinischen Dichtern großer Beliebtheit, traten in der Antike jedoch nicht annähernd so häufig auf.<sup>996</sup> Bedeutende Vorbilder waren Horaz (*carm.* 1, 3) und Statius (*Silv.*

---

993 Zur Person und zum Werdegang Oxenstiernas vgl. Herman Hofberg, Frithiof Heurlin, Viktor Millqvist u.a.: „Oxenstierna, Axel Gustafsson“, in: Diess. (Hrsgg.): *Svenskt biografiskt Handlexikon*, Bd. 2, Stockholm 1906, 252 f. – Ihm widmete Narsius seine letzte große im Exil entstandene Sammlung, die *Poëmata Septentrionalia*; vgl. B II 2.

994 *Add. B 2v: Illustri ac generoso Domino D[octori] Axelio Oxenstierna Equiti Aurato, Baroni in Kimitto, Domino in Tydö et Vyholm, Regni Sueciae Senatori atque Cancellario, Norlandiarum et c[eteris] Legifero, Livoniam versus iter instituendi ad promovendas inducias, aut Pacem, Propempticon.* („Ein Begleitgedicht für den glänzenden und edlen Herrn Axel Oxenstierna, Goldenen Ritter, Baron in Kimitto, Herrn in Tydö und Vyholm, Senator und Kanzler des Königreichs Schweden, Gesetzgeber in Norrland u.a., der eine Reise nach Livland vorbereitet, um einen Waffenstillstand oder den Frieden voranzubringen.“) – Auch am ersten Waffenstillstand von 1622 war Oxenstierna beteiligt gewesen, er hatte ihn ausgearbeitet; vgl. Hofberg u.a.: „Oxenstierna, Axel Gustafsson“, in: *Svenskt biografiskt Handlexikon* (1906), II 252. Zum Waffenstillstand vgl. grundlegend B II 1c I.

995 Geijer bemerkt, dass der Waffenstillstand von 1622 schrittweise verlängert worden sei, nämlich zunächst von einem auf zwei und dann schließlich von zwei auf drei Jahre; vgl. Turner 1845, 246. Anton Gindely verschweigt Oxenstiernas Rolle bei den Verhandlungen, nennt aber immerhin ein Motiv, das Gustav II. Adolf zur Verlängerung des Waffenstillstandes bewegt hatte: Aufgrund widriger Umstände sah er sich momentan nicht in der Lage, den geplanten und gewünschten Schlag gegen Polen durchzuführen, sodass er sich für diese Lösung entschied und weiter auf seine Gelegenheit zum Angriff wartete; vgl. ders.: *Beiträge zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Paderborn 2012 (Nachdruck von 1900), 125.

996 Vgl. Kristi Viiding: „Die lateinischen Reisebegleitgedichte von Paul Fleming“, in: Stefanie Arend und Claus Sittig (Hrsgg.): *Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640)*, Berlin und Boston 2012, 349 f. –

3, 2), die solche Gedichte anlässlich der Seereise einer ihnen nahestehenden Person verfassten.<sup>997</sup> Sie gaben dabei einen Ausblick auf die Reise, beteten für eine rasche und erfolgreiche Rückkehr und wiesen zugleich auf mögliche Gefahren im Zusammenhang mit der Schifffahrt hin.<sup>998</sup> Es gilt allerdings zu beachten, dass frühneuzeitlichen Poeten des 17. Jahrhunderts kaum standardisierende dichtungstheoretische Regelwerke zum Verfassen der Reisegeleitgedichte zur Verfügung standen, wenn man von einigen Bemerkungen bei Julius Caesar Scaliger (1484–1558)<sup>999</sup> und Menander Rhetor (3. Jh. n. Chr.)<sup>1000</sup> absieht. Letzterer identifizierte drei Arten von Propemptika, die von der Beziehung zwischen Absender und Adressat abhängen: Ist der Absender sozial höher gestellt als sein Adressat, erteilt er diesem einen Ratschlag. Im umgekehrten Fall lobt der niedriger gestellte Absender den höher gestellten Adressaten. Handelt es sich aber um zwei Freunde, kann das Geleitgedicht ein Ausdruck freundschaftlicher Zuneigung sein.<sup>1001</sup>

Dass diese nicht sehr umfangreichen gattungsspezifischen Grundlagen zu einer individuellen Umsetzung des Themas durch den jeweiligen Dichter führten<sup>1002</sup>, wird sich auch bei Johannes Narsius feststellen lassen, wenn man das vorliegende Abschiedsgedicht an Oxenstierna mit dem an den Legaten Johannes Rutgersius vergleicht.<sup>1003</sup> Bereits ein flüchtiger Blick auf den Inhalt dieses Propemptikons verdeutlicht allerdings, wie sehr der Dichter hier der antiken Tradition folgt: So ist der Anlass eine Seereise (Titel), es wird auf den Reisezweck vorausgeblickt (V. 5-10), um eine glückliche Rückkehr gebetet (V. 11), auf Gefahren hingewiesen (V. 11 f.) und Schutz durch eine göttliche Macht versichernd in Aussicht gestellt (V. 13-20).<sup>1004</sup> Da sich das Gedicht an eine sozial höhergestellte Person richtet, kann es außerdem Menander Rhetors dritter Kategorie zugeordnet werden, sodass sprachlich-stilistische Merkmale eines erhabenen Lobgedichtes zu erwarten sind und man diese damit nicht per se als Ausdruck positiver Interkonfessionalität werten sollte.

Was das Propemptikon für Axel Oxenstierna im Rahmen dieser Untersuchung interessant macht, deutet sich im Anlass der Reise an: Es ist die Verlängerung des Waffenstillstandes mit den römisch-katholischen Polen, zu dem Narsius sich äußert. Auffällig ist, dass er selbst im Gedichttitel sogar noch einen Schritt weiter geht und das Erreichen des Friedens als ebenfalls mögliches Ziel der

---

Zur Verbreitung von Reisegedichten in Antike und Früher Neuzeit vgl. B II 1c I.

997 Vgl. Küppers 2000, 41 und 43 ff.

998 Vgl. ders., 44 und 46 sowie Alexander Farquhar: „Arthur Johnston (c. 1579–1641). A Scottish Neo-Latin Poet in Europe“, in: Steven J. Reid und David McOmish (Hrsgg.): *Neo-Latin Literature and Literary Culture in Early Modern Scotland*, Leiden und Boston 2017, 213.

999 Vgl. Viiding 2012, 350.

1000 Vgl. Farquhar 2017, 213.

1001 Vgl. Leonhard Spengel (Hrsg.): *Rhetores Graeci*, Bd. 3, Leipzig 1856, 395.

1002 Vgl. Viiding 2012, 350.

1003 Vgl. B II 1e II. – Während seines Exils verfasste Narsius insgesamt drei Gedichte, die er selbst als Propemptika bezeichnet: Außer den hier genannten zählt noch das 1624 verfasste Geleitgedicht für den Legaten Christophorus Ludovicus Raschius dazu (*Poëm. Sept. D 4 r-v*), das allerdings nicht näher untersucht werden soll.

1004 Das elegische Distichon, das Narsius verwendet, übernimmt er aber weder von Horaz (lyrisches Versmaß) noch von Statius (Hexameter).

Mission benennt (*ad promovendas inducias, aut Pacem*).<sup>1005</sup> Vor diesem Hintergrund soll betrachtet werden, wie er die beiden miteinander verfeindeten Vertragsparteien darstellt. Besonders interessant ist dabei sein Umgang mit dem Römischen Katholizismus, denn so könnten sich weitere Hinweise darauf ergeben, ob der Dichter im Exil anti-katholische Aussagen nur dann trifft, wenn es ihm aus persönlichen, pragmatischen Gründen angebracht erscheint, und ansonsten sein positives Verhältnis zu Sigismund III. nicht unnötig belasten möchte.<sup>1006</sup> Da religiöse Kategorien in diesem Reisegeleitgedicht eine große Rolle spielen und Oxenstierna überzeugter Lutheraner war<sup>1007</sup>, ist ebenfalls von Interesse, ob der Dichter auch hier die themengebundenen Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit beibehält und inwiefern sich generell Vorgehensweisen wiederfinden lassen, die er im Umgang mit Anhängern des Luthertums bereits in früher verfassten Gedichten verfolgt hat.

## II. *Axelio Oxenstierna Propempticon*

Das Gedicht *Axelio Oxenstierna Propempticon* umfasst 22 Verse in elegischen Distichen und lässt sich inhaltlich in fünf Sinnabschnitte einteilen. Im Anschluss an die einleitende Apostrophe und Charakterisierung des Adressaten (V. 1-4) werden zunächst zwei Reisezwecke genannt (V. 5-10). Es folgen Ermutigungen (V.11-16) und Aussagen über die Erfolgsaussichten der Verhandlungen, derentwegen der Politiker verreist (V. 17-20), ehe der Dichter einen zusammenfassenden Abschiedsgruß formuliert (V. 21 f.).

### 1. Oxenstierna im Dienst der Christenheit: Berufung auf allgemein anerkannte moralische Werte und transkonfessionelles Gedankengut

Bei der Charakterisierung des Reichskanzlers hebt Narsius vor allem dessen zuverlässige, tugendhafte Loyalität dem König gegenüber hervor, also nicht speziell religiös konnotierte

---

1005Entsprechend dazu bemerkte er in der *Appendix* der *Suecica Addenda*, er hoffe auf eine Annäherung der Könige sowie Einwohner Schwedens und Polens; vgl. dazu Anm. 805.

1006Vgl. dazu B II 1a I und B II 1b I.

1007Die Festigung des orthodoxen Luthertums in Schweden lag dem Staatsmann sehr am Herzen: So sollte das Generalkonsistorium, für dessen Einrichtung er sich zu Beginn der 1620er Jahre vergebens einsetzte, unter anderem auch „Abweichungen vom Luthertum verfolgen“; vgl. Ralph Tuchtenhagen: *Zentralstaat und Provinz im frühneuzeitlichen Nordosteuropa*, Wiesbaden 2008, 196. – Entsprechend äußerte er sich auch unwillig über die Zugeständnisse gegenüber fremdkonfessionellen Einwanderern, die sich aus wirtschaftlichen Gründen in Schweden ansiedeln durften (vgl. Anm. 933), und setzte sich für den Aufbau lutherischer Gemeinden im fremdkonfessionellen Ausland ein, um der Gefahr entgegenzuwirken, die dortigen schwedischen Studenten könnten sich der fremden Konfession zuwenden; vgl. Giese *Versuche* 2007, 50.

Qualitäten.<sup>1008</sup> Angesichts der besonderen Mission, die mit seiner bevorstehenden Seereise verknüpft ist, zeige er aber auch solche:

5 Sic te nunc iterum propellit in aequoris undas  
Pacis amor sanctus, Christi adumque salus.  
Hoc agis, ut Regum connectas corda duorum,  
Quos junxit sanguis, hos quoque jungat Amor.  
Hoc agis, ut vigeat Pietas, quae rara duello,  
10 Et Mahumetanum pellere possit onus.

5 So treibt Dich nun erneut auf die Wellen des Meeres voraus  
die heilige Liebe zum Frieden und das Heil der Christen.  
Das tust Du, um die Herzen der zwei Könige zu verknüpfen,  
die das Blut verbunden hat, die soll auch die Liebe verbinden.  
Das [wiederum] tust Du, damit das Pflichtgefühl in voller Kraft steht, das selten ist im Krieg,  
10 und die muslimische Last vertreiben kann.

Der Dichter nennt hier einerseits zwei Motive für die Reise – erstens die Liebe zum Frieden (*Pacis amor*, V. 6) und zweitens das Heil der Christenheit (*Christi adumque salus*, V. 6) –, andererseits zwei Ziele, nämlich einmal die Versöhnung der verfeindeten Könige Gustav II. Adolf und Sigismund III. (V. 7 f.), einmal die Vertreibung der Osmanen (V. 9 f.). Die transkonfessionell anerkannte Beurteilung der Friedensliebe als heilig (*sanctus*, V. 6) erinnert dabei an den Appell, den der Remonstrant im Werbegedicht *Laus et Studium* bezüglich einer friedensstiftenden Union an die Lutheraner richtete.<sup>1009</sup> Dabei ist aber festzustellen, dass der ambivalente Begriff *sanctitas* nicht zwingend im speziell christlich-religiösen Sinne gedeutet werden muss: Vielmehr bietet es sich ebenfalls an, ihn als Oberbegriff verschiedener allgemein-moralischer Qualitäten zu betrachten.<sup>1010</sup> In jedem Fall stellt die Liebe einen generell anerkannten Wert dar, mit dessen Hilfe die beiden Könige auf emotionaler Ebene (*Regum corda duorum*, V. 7) miteinander verbunden werden sollen (*hos quoque jungat Amor*, V. 8). Dem erstrebten Frieden zwischen den Cousins (*Quos junxit sanguis*, V. 8) liegt dieser Darstellung zufolge also nicht pragmatisches Kalkül zugrunde, sondern

---

1008V. 3 f.: *Ut tua rara fides, Virtusque haud fessa labore / Semper amat Regis invigilare bonis; / ...* („Wie Deine seltene Treue und die durch Arbeit nicht erschöpfte Tugend / immer auf die Güter des Königs bedacht zu sein pflegen; / ...“) – Der Hinweis auf Oxenstiernas Wachsamkeit zugunsten einer weltlichen Obrigkeit (*Regis invigilare bonis*, V. 2) spricht dagegen, den Begriff *fides* (V. 3) im speziell religiösen Sinne als „Glauben“ zu deuten.

1009Vgl. B I 3 II, Abs. III.

1010Vgl. OLD „sanctitas“ II, 1626.

eine gemeinchristliche, uneigennütige Tugend.<sup>1011</sup> Im Sinne der strategischen Konzentration auf das Gemeinsame verschweigt der Dichter dabei die konfessionelle Dimension, die den Krieg zwischen Schweden und Polen unter anderem prägt. So wirkt es auf den ersten Blick, als befürworte Narsius die Versöhnung der beiden Kriegsgegner um ihrer selbst willen, sodass er auch in diesem Gedicht seine eigene friedliebende Gesinnung inszenieren kann.

Auf den zweiten Blick aber zeigt sich, dass er besagten Friedensschluss in Wirklichkeit nur als pragmatische Voraussetzung für das eigentliche Ziel der Reise betrachtet, das in der gemeinchristlich relevanten Vertreibung der Osmanen besteht. Dies impliziert die anaphorische Verwendung des Demonstrativpronomens *Hoc* (V. 7; 9): Da es immer nur den unmittelbar zuvor geäußerten Gedanken aufnimmt, entfällt die Möglichkeit, jedes Ziel würde jeweils eines der zwei Motive aus V. 6 explizieren.<sup>1012</sup> Der Friedensschluss zwischen Schweden und Polen ist damit nur der erste Schritt, um das Heil der Christenheit durch den Sieg über die Osmanen zu erreichen<sup>1013</sup>, denn zu diesem Zweck müssen innerchristliche Auseinandersetzungen wie diese beigelegt werden: Je stabiler die Einheit des Christentums ist, desto besser sind die Voraussetzungen für den Schutz vor nicht-christlichen Gefahren. Deshalb wäre der auch im Gedichttitel erwähnte dauerhafte Friedensschluss zwischen den differierenden Konfessionen im Vergleich zu einem nur temporären Waffenstillstand (*promovendas inducias, aut Pacem*) die deutlich wünschenswertere Option. Dementsprechend tritt Oxenstierna in der Darstellung des Dichters seine Friedensmission an, um die für die Christen charakteristische<sup>1014</sup>, erneut inhaltlich nicht näher entfaltete *pietas* zu stärken (*Hoc agis, ut vigeat Pietas*, V. 9). Bemerkenswert ist dabei, dass der Begriff *pietas* – ebenso wie *sanctitas* (s.o.) – nicht exklusiv christlich-religiös konnotiert sein muss, sondern ebenso schlicht als Ausdruck moralischer Integrität gedeutet werden kann.<sup>1015</sup> Aufgrund dieser Ambivalenz ist es gut möglich, dass Narsius das Christentum im Kontext der Osmanenbedrohung hauptsächlich als Kulturgemeinschaft mit bestimmten gemeinsamen Wertvorstellungen versteht, die sich kollektiv von allem Osmanischen abgrenzt. Die Kategorie ‚Religion‘ wäre dabei nur eine unter vielen.

Vor diesem Hintergrund können nun die Parallelen des Geleitgedichtes an den Lutheraner Oxenstierna und der Lobrede auf den Katholiken Sigismund III. betrachtet werden: Diese bestehen

---

1011 Dass die Friedensliebe ein gemeinchristliches Charaktermerkmal sei, postulierte Narsius bereits im Städtelobgedicht *Prosopopoeia Hamburgi*; vgl. B I 2 II.

1012 Hätte der Dichter dies beabsichtigt, hätte er die inhaltlichen Bezüge der einzelnen Reisezwecke zum jeweiligen religiösen Aspekt durch *hoc* und *illud* deutlich gemacht.

1013 Tatsächlich wurde der Waffenstillstand von 1622 vor dem Hintergrund der osmanischen Bedrohung geschlossen; vgl. Turner 1845, 246.

1014 Auf die Verbindung von Christentum und *pietas* verweist Narsius auch in V. 15 f.: *Christiadumque haud vana sequi te vota piorum / Crede, et Caelituum pervigilare Chorum.* („Und glaube, dass die gehaltvollen Gebete der pflichtbewussten Christen Dir folgen / und dass die Schar der Himmlischen wach bleibt.“)

1015 *Pietas* kann zahlreiche Aspekte eines allgemein-moralischen Pflichtgefühls umfassen, beispielsweise Loyalität gegenüber Eltern oder der Heimat, Gerechtigkeitssinn und Güte; vgl. OLD „*pietas*“ I und II, 1374 f.

erstens darin, dass die personifizierte *pietas* als aktive Kraft hinter der Vertreibung der Osmanen dargestellt wird (*Pietas / Et Mahumentanum pellere possit onus*, V. 9 f.).<sup>1016</sup> Zweitens verweist Narsius auch im *Propempticon* auf das transkonfessionelle Bild der *militia Christiana*, das sich hier im Hinweis auf das generell seltene Vorkommen der Frömmigkeit im Krieg (*quae rara duello*, V. 9)<sup>1017</sup> andeutet und andernorts deutlicher ausgeführt wird (V. 13): *En Ductor Pacis, cujus pia jussa capescis, / ...*.<sup>1018</sup> Der Terminus technicus *Ductor* (V. 13) sowie der Begriff *jussa* (V. 13) suggerieren einen militärischen Kontext<sup>1019</sup>, wobei die jeweiligen Attribute *Pacis* (V. 13) und *pia* (V. 13) diesen in einen religiösen Zusammenhang bringen: Die Periphrase *Ductor Pacis* entspricht dabei der Formulierung *Dux Pacis*, die Narsius im Vorwort des Gedichtes *Laus et Studium* in eindeutiger Weise im Kontext der *milita Christiana* verwendete.<sup>1020</sup> Weil Oxenstierna die frommen Befehle des Befehlshabers Christus stets befolgt (*capescis*, V. 13)<sup>1021</sup>, erweist er sich selbst als *miles Christianus*. Der Dichter kann also im Kontext der gemeinchristlichen Abgrenzung von den Osmanen zwei Angehörige unterschiedlicher Konfessionen auf dieselbe Weise loben, weil sie derselben Kulturgemeinschaft angehören.

## 2. Polnische Unbeherrschtheit: Antikisierung, Anspielungen und Anonymisierung

Wenngleich Narsius den polnischen König auch weiterhin nicht mit Namen nennt, ergibt sich bei einer genaueren Betrachtung einzelner Bemerkungen indirekt doch eine gewisse Tendenz den schwedischen Feinden gegenüber. Im Anschluss an die Beschreibung der Reiseziele ermutigt der Dichter Oxenstierna beispielsweise folgendermaßen (V. 11 f.): *I felix, felixque redi. Nec Erynnidis iras, / Nec Martis fremitus, insidiasvé time*.<sup>1022</sup> Die möglichen Gefahren der Reise werden ausschließlich von antiken Gottheiten verkörpert (*Erynnidis*, V. 11; *Martis*, V. 12). Die Erinnyes und ihre Wutausbrüche (*Erynnidis iras*, V. 11) erinnern an die Furie Allekto in Vergils *Aeneis*, die von Juno beauftragt wird, den Friedensvertrag zwischen Aeneas und Latinus zu stören und Krieg zu säen.<sup>1023</sup> Der Hinweis auf sehr starke negative Emotionen erinnert an das Motiv der unbeherrschten

1016Vgl. B II 1a II.

1017Dass es sich dabei um eine generelle Beobachtung handelt, zeigt die Wahl des Begriffes *duellum*, der in der Prosa bereits zu Ciceros Zeiten als Archaismus galt und im Heldenepos stark verbreitet ist, denn er versetzt die Aussage in eine sehr weit zurückliegende Zeit; vgl. *TLL* „*duellum*“ *init.*, 5.1.2181.20-54.

1018„Sieh da, der Anführer des Friedens, dessen fromme Befehle Du mit Eifer ergreifst, / ...“

1019Vgl. *TLL* „*ductor*“ I A 2, 5.1.2168.19-62.

1020Dieses Gedicht widmete Narsius unter anderem *Christianis Omnibus sub Duce Pacis strenue militantibus*; vgl. dazu B I 3 I.

1021Bei *capesco* handelt es sich um eine Nebenform des Desiderativums *capesso*; vgl. *MLL* „*capescere*“, 132. Damit verdeutlicht Narsius, wie eifrig der *miles Christianus* Oxenstierna den Befehlen Christi gehorchen möchte.

1022„Geh glücklich und kehre glücklich zurück. Weder die Zornausbrüche der Erinnyes / fürchte noch das Geschepper des Mars oder einen Hinterhalt.“

1023Vgl. Verg. *Aen.* VII, 323-45 (bes. 323-30). – In der griechischen Mythologie sind die Erinnyes Rachegöttinnen, die besonders schwere Verbrechen (beispielsweise Ermordung der eigenen Eltern, wie im Fall des Orestes) bestrafen. Ihnen entsprechen die römischen Furien; vgl. Eugen Pierer: „Erinyen“ in: Ders. (Hrsg.): *Pierer's Universal-Lexikon*, Bd. 5, Altenburg 1858, 851 f.



Irrationalität und Gewaltbereitschaft, das auch im Zusammenhang mit den orthodoxen Reformierten zur Anwendung kommt. Sie stehen in Verbindung mit von Mars verkörperten Kriegshandlungen (*Martis fremitus*, V. 12) und der Bedrohung durch einen Hinterhalt (*insidiasvé*, V. 12). Da der Dichter hier aus Oxenstiernas Perspektive Gefährdungen der Reise und ihres Zieles schildert, impliziert er im Umkehrschluss, dass die unbeherrschte, zerstörerische Irrationalität sowie Kriegsbereitschaft von polnischer Seite ausgehen. Dabei gilt es zu bedenken, dass Sigismund erst einige Monate vor der Entstehung dieses Gedichtes heimlich – sozusagen hinterhältig – in Danzig eine Flotte zusammengezogen hatte, um Schweden überraschend anzugreifen, obwohl seit 1622 bereits Waffenstillstand herrschte.<sup>1024</sup> Die mögliche Gefahr einer unerwarteten Wiederaufnahme der Kriegshandlungen hat Narsius daher wohl nicht zufällig gewählt, doch die unverbindlichen Anspielungen vermeiden einen eindeutigen Bezug zum polnischen König. Dessen kriegerische Gesinnung suggeriert der Dichter allerdings zusätzlich auch gegen Ende des Gedichtes (vgl. V. 17-20). Nachdem er Oxenstierna ermutigt hat, dass der Heilige Geist ihn von innen heraus bei seinen Friedensverhandlungen unterstützen werde<sup>1025</sup>, führt er weiter aus (V. 19 f.): *Et qui corda regit Procerum, ceu fluminis undas, / Flectet ad obsequium bellica corda suum.*<sup>1026</sup> Zwar verwendet er im Hinblick auf die kriegerischen Herzen, die zum Gehorsam Christus gegenüber bewegt werden sollen (*qui corda regit / Flectet ad obsequium suum*, V. 19 f.), den verallgemeinernden Plural (*bellica corda*, V. 20), doch bei näherer Betrachtung wird klar, dass im Grunde nur Sigismunds Herz kriegerisch gesonnen sein kann: Schließlich geht die Friedensmission ja von Schweden aus, und da der Dichter auch Oxenstiernas eigenen Gehorsam dem Friedensfürsten Christus gegenüber ja

---

1024Vgl. Anm. 927.

1025V. 17 f.: *Dum pro Rege tuo, pro Regno, et Pace loqueris, / Irradians animos Spiritus intus aget.* („Während Du anstelle Deines König für das Königreich und den Frieden sprechen wirst, / wird von innen der Geist verhandeln, der die Gemüter strahlend erleuchtet.“) – Damit bezieht sich Narsius auf die vom Heiligen Geist verliehene Redegabe (vgl. 1 Kor 12, 8). Die Erleuchtung der Gemüter (*Irradians animos Spiritus*, V. 18) ist dabei ein Aspekt, der sich nicht nur bei Luther und Calvin findet (vgl. Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen <sup>3</sup>2007, 220 und Werner Krusche: *Die Wirkung des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 260). Vielmehr erscheint er bereits in präkonfessionellen, mittelalterlichen Schriften wie der *Doctrina Pueril* des gelehrten Spaniers Raimundus Lullus (1232–1316), der sich nach mehreren Erscheinungen dem *Ordo Franciscanus Saecularis* anschloss; vgl. Elisenda Patrós Wolff (Übers.): *Doctrina pueril. Was Kinder wissen müssen. Eingeleitet von Joan Santanach i Suñol*, Berlin 2010, 78.

1026„Derjenige, der die Herzen der Edlen lenkt oder die Wellen des Gewässers, / wird die kriegerischen Herzen zum Gehorsam ihm gegenüber hinwenden.“ – Hier spielt Narsius womöglich auf das Wunder auf dem See Genezareth an (vgl. Mt 8, 23-27, Lk 8, 22-25 und Mk 4, 37-40), obwohl der Begriff *flumen* im Allgemeinen fließendes Gewässer bezeichnet. Als Synonym zu *fluctus* könnte er die vom Wind aufgepeitschten Wellen beschreiben (vgl. *TLL* „flumen“ I B, 6.1.964.28-965.66), die das Boot der Jünger überfluten (Mk 4, 37: *et facta est procella magna venti et fluctus mittebat in navem ita ut impleretur navis*). Im Evangelium wird das Gewässer auch als *mare* bezeichnet (Mk 4,1: *et iterum coepit docere ad mare* etc.; 4, 39: *et dixit mari tace obmutesce* etc.), und in diesem Kontext kann der Begriff *flumen* durchaus verwendet werden (vgl. *TLL* „flumen“ I B 1, 6.1.965.9-13 und C, 6.1.965.81-966.2). Dennoch bleibt es merkwürdig, weshalb der Dichter nicht einen lexikalisch eindeutigeren, metrisch ebenso einsetzbaren Begriff wie beispielsweise *aequor* verwendet. Dass er tatsächlich auf das bekannte Wunder auf dem See Genezareth anspielt, ist deshalb keineswegs sicher.

bereits herausgestellt hat (s.o.), muss auf schwedischer Seite kein Gemüt mehr zum Frieden gelenkt werden.

Es ist also möglich, eine tendenziös negative Darstellung der polnischen Seite zu erkennen, von der sich die schwedische wiederum implizit positiv abhebt. Da diese Tendenz jedoch mit Hilfe derjenigen rhetorischen Strategien verschleiert oder abgeschwächt wird, die bereits aus dem Umgang mit Kritik an den orthodoxen Reformierten bekannt sind, erhärtet sich der Verdacht, dass es sich dabei um konfessionsunabhängige, kontextgebundene Strategien handelt. Ebenso stellt die unbeherrschte Irrationalität offensichtlich kein exklusiv orthodox-reformiertes Wesensmerkmal dar, sondern kann zur Diskreditierung jeder beliebigen Personengruppe dienen. Im Gegensatz zur Kritik an den orthodoxen Reformierten wirkt diese hier allerdings umso unverbindlicher, da die Dimension der konfessionellen Zugehörigkeit mit keiner Silbe erwähnt wird. Das bedeutet, dass die schwedischen Kriegsgegner auf moralischer, aber nicht speziell religiöser Ebene herabgewürdigt werden.

### **Fazit**

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Narsius in seinem Geleitgedicht für den Lutheraner Oxenstierna weder theologisch-dogmatische Inhalte diskutiert noch überhaupt konfessionsspezifisches Gedankengut offenbart. Stattdessen steht für ihn offenbar der Aspekt der gemeinchristlichen Kulturgemeinschaft im Vordergrund, die sich von einem nicht-christlichen Feindbild durch ihre moralische Integrität abgrenzt. In diesem konfessionsübergreifend akzeptablen Kontext kann er Anhänger verschiedener Glaubensrichtungen auf sehr ähnliche, angemessen unverbindliche Weise loben. Ein möglichst stabiler Frieden zwischen den Konfessionen dient ganz pragmatisch der Verteidigung dieser Kulturgemeinschaft. Zugleich suggeriert Narsius erneut aber auch seine eigene Friedfertigkeit. Außerdem lässt sich eine leichte Tendenz zur schwedisch-protestantischen Seite erkennen. Dass der Dichter weder auf die konfessionellen Hintergründe des schwedisch-polnischen Krieges eingeht noch explizit polemische Kritik an der polnischen Partei formuliert, lässt sich damit erklären, dass beides der Aussage des Gedichtes widersprechen würde: Wenn er dafür plädiert, dass nur christliche Eintracht die Osmanen besiegen könne, wäre es schließlich sehr kontraproduktiv, die christliche Spaltung zu erwähnen und diese zusätzlich durch offene Angriffe selbst weiter voranzutreiben. Deshalb sagt dieses Gedicht nichts weiter darüber aus, wie sich sein Verhältnis zum Römischen Katholizismus zu diesem Zeitpunkt gestaltete.

e) *Joanni Rutgersio Propempticon*: Ein Plädoyer für die Heimkehr

## I. Historische Hintergründe

Als sich Johannes Narsius und Johannes Rutgersius im September 1623 auf Schloss Gripsholm begegneten<sup>1027</sup>, hatte der Legat schon längst den Auftrag erhalten, in die Nördlichen Niederlande zu reisen und deren Regierung einen Plan zur Bekämpfung Kaiser Ferdinands II. zu unterbreiten.<sup>1028</sup>

Bis er jedoch tatsächlich dort ankam und sich als ständiger Gesandter in Den Haag niederlassen konnte, verging noch einige Zeit.<sup>1029</sup> Der Dichter nutzte die Gunst der Stunde, seinem Landsmann ein Geleitgedicht für die bevorstehende Reise mit auf den Weg zu geben. Da sich diese wie bei Reichskanzler Oxenstierna zu Schiff ereignen sollte, entspricht die Mitgabe eines solchen Werkes dem schon in der Antike etablierten Anlass.<sup>1030</sup>

Es wird sich jedoch rasch feststellen lassen, dass sich das vorliegende Propemptikon auffällig von dem für den schwedischen Politiker unterscheidet, das ja – wie gezeigt werden konnte – einige weitere Merkmale der antiken Tradition aufwies.<sup>1031</sup> Ein Unterschied betrifft bereits das Verhältnis zwischen Absender und Adressat: So ist zwar auch Rutgersius auf politischer Ebene tätig, nimmt dabei allerdings im Vergleich mit dem Reichskanzler keine so herausragend höhere soziale Stellung ein als Narsius. Dass die Beziehung eher den Charakter einer privaten, vielleicht sogar freundschaftlichen Verbindung aufweist, lässt sich anhand der Briefelegie an den Legaten vermuten, die der Dichter 1624 verfasste.<sup>1032</sup> Darin berichtet er von seinen persönlichen Erlebnissen während des zweiten Aufenthaltes in Schweden und den poetischen Aufträgen vonseiten König Gustavs.<sup>1033</sup> Dass Narsius Rutgersius im Zusammenhang mit letzteren um Rat und Mithilfe bittet<sup>1034</sup>, zeigt, dass die beiden Männer nicht nur ihre gemeinsame Herkunft, sondern ebenso ihr gelehrtes Interesse an erhabener Poesie verband<sup>1035</sup>. Da er außerdem am Schluss der Briefelegie Grüße von Leonard van

---

1027Am Ende des Propemptikons findet sich folgende Bemerkung (Add. B 3 v): *Dabam raptim Grypsholmiae in communi utriusque hospitio 31. August[i] stylo vet[ere] [anno] 1623.* („Ich übergab [sc. es] hastig in Gripsholm in unserem gemeinsamen Quartier am 31. August (nach altem Kalender) 1623.“) – Die Begegnung schildert Narsius kurz in der Briefelegie *De Itinere Suecico*; vgl. B II 1c II.

1028Der Krieg sollte ins schlesisch-mährische Grenzgebiet verlegt und von den Generalstaaten finanziell unterstützt werden. Den Auftrag, den verbündeten Niederländern diesen Plan zu übermitteln, hatte Gustav II. Adolf bereits am 7. August 1623 schriftlich formuliert; vgl. Sven. F. Hammarstrand: „Den nyare tyska historieskrifningen rörande Gustaf II Adolf och tretioåriga kriget“, in: Hans Forssell (Hrsg.): *Svenska Literatur-Tidskrift*, Stockholm 1869, 296.

1029Es herrscht Uneinigkeit darüber, ob Rutgersius Den Haag im Herbst oder sogar erst im Winter 1623 erreichte; vgl. Klaus-Richard Böhme: *Die schwedische Besetzung des Weichseldeltas 1626–1636*, Würzburg 1963, 14 und Friedrich H. Schubert: *Ludwig Camerarius. 1573–1651. Eine Biographie*, Kallmünz/Obf. 1955, 247. Dass sich seine Ankunft jedoch definitiv noch in diesem Jahr ereignete, geht aus der selbst verfassten Biographie hervor, die in Christian Gryphius' Sammlung *Vitae selectae* (Breslau 21739) abgedruckt ist; vgl. ders., 167 f.

1030Vgl. B II 1d I.

1031 Zu den Merkmalen antiker Tradition beim Gedicht für Oxenstierna vgl. *ibid.*

1032Vgl. *Poëm. Sept.* F r–v.

1033Vgl. *Epist.Rutg.* 4-22. – Da die Briefelegie also einige Informationen über den Verlauf von Narsius' Exil im Jahre 1624 vermittelt, sollen die entsprechenden Verse im Zusammenhang mit den *Poëmata Septentrionalia* noch einmal etwas genauer in den Blick genommen werden; vgl. B II 2.

1034Vgl. *Epist.Rutg.* 31-38.

Sorgen ausrichtet<sup>1036</sup>, scheint zwischen dem Agenten und dem Legaten eine Bekanntschaft zu bestehen, die ein engeres Verhältnis zwischen Rutgersius und van Sorgens Verwandtem Narsius noch plausibler macht.

Aus dem Vorwort der *Suecica Addenda* geht indes hervor, welche bedeutende Funktion der Dichter dem Gesandten zuweist: Dieser könne bezeugen, dass sich seine zuvor etwas unmäßige Einstellung der niederländischen Obrigkeit gegenüber zum Positiven hin verändert habe. Anstatt ihrer mache er nun vielmehr einige Aufrührer und schlechte Menschen für den ungerechten Umgang mit ihm verantwortlich.<sup>1037</sup> Hierin deutet sich bereits der wesentliche Inhalt des Geleitgedichtes anlässlich der Reise in die Nördlichen Niederlande an, nämlich Narsius' Bitte, dass Rutgersius ihm vor der Regierung ihrer gemeinsamen Heimat ein gutes Zeugnis ausstellen möge. Dass er das Propemptikon also für seine Zwecke zur Apologie umfunktioniert, lässt sich auch anhand einer groben Einteilung des Inhaltes in drei Abschnitte erkennen: Die ersten sechs Verse enthalten noch, der antiken Gattungstradition entsprechend, Narsius' gute Wünsche für die bevorstehende Reise (V. 1-6). Daraufhin wechselt das Sujet jedoch interessanterweise: Der Dichter verschiebt den Fokus auf sich selbst und stellt zunächst seine frühere und aktuelle Geisteshaltung der Heimat gegenüber dar (V. 7-14). Abschließend gibt er diesbezüglich einen Ausblick auf seine zukünftig zu erwartende Einstellung (V. 15-22). Allein diese knappe Zusammenfassung des Inhaltes spiegelt also wider, wie sehr sich das vorliegende Reisegeleitgedicht von dem für Reichskanzler Oxenstierna unterscheidet, denn dort standen stets das Schicksal des Adressaten und die große überregionale Relevanz seiner Handlungen im Vordergrund.<sup>1038</sup> Das lyrische Ich war hingegen auf die Rolle des Erzählers beschränkt. Das Propemptikon für Johannes Rutgersius dient daher augenscheinlich in der Hauptsache dazu, das Plädoyer des Dichters zugunsten seiner eigenen Person an die Obrigkeit der Generalstaaten zu übermitteln. Erneut wird also deutlich, wie sehr Narsius sein persönliches Fortkommen in den Mittelpunkt seiner Interessen stellt und dass er seine Dichtung zu diesem Zweck pragmatisch einsetzt.

Im Folgenden soll deshalb untersucht werden, welche weiteren Argumente der Dichter vorbringt, um sich zu rehabilitieren und gefahrlos aus dem Exil zurückkehren zu können.<sup>1039</sup> Diesbezüglich ist natürlich von besonderem Interesse, ob und inwiefern er den orthodoxen Reformierten Zugeständnisse auf religiösem beziehungsweise theologisch-dogmatischem Gebiet

---

1035Vgl. *Epist. Rutg.* 19 ff. – Zu Narsius' Vorhaben, ein Epos auf Gustav Adolfs Vater Karl IX. zu verfassen, vgl. B II 2.

1036Vgl. *Epist. Rutg.* 39 f.

1037Vgl. B II 1.

1038Vgl. B II 1d II.

1039Dass das anti-katholische Epigramm *Romani Imperii Incrementum* als ‚Beweis‘ für Narsius' protestantische Integrität fungieren soll, ist bereits erwähnt worden; vgl. B II 1b I.

macht oder vielleicht sogar doch einen eventuellen Gesetzesübertritt seinerseits einräumt.<sup>1040</sup> Es soll dabei auch beachtet werden, dass er seine Mäßigung im Vorwort der *Suecica Addenda* lediglich im Zusammenhang mit seiner sozialpolitischen Rolle als patriotischer Bürger und der allgemein-moralischen Integrität seiner Person verkündet (*eâ moderazione usum, quae virum bonum, et Civem Patriae amantem decet*)<sup>1041</sup>, ohne eine einzige religiöse Kategorie zu erwähnen.

## II. Joanni Rutgerssio Propempticon

Das Gedicht *Joanni Rutgerssio Propempticon* umfasst insgesamt 22 Verse in elegischen Distichen. Auch dieses Propemptikon leitet Narsius mit einem Distichon ein, das die Bedeutung des Adressaten für seine Heimat sowie seine Bildung lobt.<sup>1042</sup> Daran schließt er Wünsche an, dass dessen Reise glücklich verlaufen und er die Aufträge des schwedischen Königs erfolgreich übermitteln möge<sup>1043</sup>, ehe er schließlich die persönliche Bitte an den Legaten richtet, der niederländischen Obrigkeit etwas in seinem Namen auszurichten.<sup>1044</sup> Damit wechselt das Gedicht vom Geleitgedicht mit Fokus auf den Reisenden zur Apologie des Dichters.

### Grundlegende Strategie: Darstellung als Tatsachenbericht

Dass Narsius im Grunde selbst und direkt über sich zum Leser spricht, zeigt sich am konsequenten Verzicht auf die indirekte Rede (vgl. V. 7-22), die eigentlich angebracht gewesen wäre, um die Aussagen als Bericht von Rutgersius über Narsius zu kennzeichnen.<sup>1045</sup> Einerseits lässt diese Strategie die Darstellung wie einen objektiven Tatsachenbericht wirken, nicht wie die Wiedergabe einer subjektiven Meinung. Andererseits kommt dem Legaten dadurch nicht einmal die zunächst angekündigte Übermittlerrolle zu (vgl. V. 6), sodass der Dichter die eigene Person noch klarer in den Mittelpunkt des Reisegeleitgedichtes stellt und dieses eindeutig für seine Zwecke nutzt. Dass er

---

1040 Mindestens durch seine verbotene Prediger- und Seelsorgetätigkeit hatte Narsius damals schließlich tatsächlich geltendes Recht gebrochen; vgl. A II 2.

1041 *Add. A 2 r, 8 ff.*

1042 V. 1 f.: *Rutgersi, Patriaeque decus, Phoebique voluptas, / Magni Regis amor, quem bona magna manent: / ...* („Rutgersius, Zierde des Vaterlandes, Wonne des Phoebus, / Liebling eines großen Königs, den viel Gutes erwartet: / ...“) – Die einleitende Apostrophe weist mit besagten Aspekten zur Person sowie der syntaktischen Abfolge ‚Vokativ (plus Appositionen) – Relativsatz‘ sehr große Ähnlichkeit zur Einleitung des Oxenstierna-Gedichtes auf; vgl. B II 1d II.

1043 V. 3-5a: *Alite propitio, Sueonum tellure relictâ, / Ibis, et in Batavos Regia jussa feres. / I felix, nostrique memor.* (...). („Unter einem günstigen Vorzeichen wirst Du, nachdem Du das Schwedenland zurückgelassen hast, / reisen und den Niederländern die königlichen Befehle bringen. / Geh´ glücklich und erinnere Dich an mich. (...).“ – Der Appell *I felix* (V. 5a) findet sich ebenfalls im Propemptikon für Oxenstierna; vgl. *ibid.* Bei besagten Aufträgen (*Regia jussa*, V. 4) handelt es sich vermutlich um König Gustavs Plan zur Bekämpfung Kaiser Ferdinands II.; vgl. B II 1e I.

1044 V. 5b f.: (...) *Post munera Regis / Haec etiam nostro nomine, quaeso, refer.* („(...) Nach den Aufgaben des Königs / überbringe in meinem Namen bitte Folgendes.“)

1045 In der *oratio obliqua* müsste schließlich jeder Hauptsatz in einen AcI umgewandelt werden und jedes Prädikat eines Nebensatzes vom Indikativ in den Konjunktiv wechseln.

damit tatsächlich ein überregionales Publikum erreichen möchte, impliziert auch die Wahl der *lingua franca* Latein: Schließlich wäre es im vorliegenden Fall angesichts beider offizieller Adressaten (Rutgerius und der niederländischen Obrigkeit) durchaus denkbar gewesen, die niederländische Volkssprache zu wählen.

### **Narsius als Justizopfer: antithetische Kontrastierung, bildhafte Sprache und Anonymisierung**

Zunächst beschreibt Narsius das gegenwärtige Verhältnis zu seiner Heimat (vgl. V. 7-12). Wie er rhetorisch dabei vorgeht, lässt sich exemplarisch am ersten Distichon dieses Passus nachvollziehen: *Narsius exilio tristi sine Iudice plexus / In Patriae columen pectora fida tenet* (V. 7 f.).<sup>1046</sup> Dem überaus negativen Sachverhalt seines Exils (*exilio*, V. 7) stellt er kontrastierend seine positive Reaktion gegenüber (*pectora fida tenet*, V. 8). Mit Hilfe der Junktur *exilium triste* (*exilio tristi*, V. 7) identifiziert der Dichter sein Schicksal mit dem stark rezipierten Exil Ovids<sup>1047</sup> und verleiht dem Gedicht somit einen antikisierten Charakter. Außerdem unterstützt diese Anspielung auf bekannte antike Literatur den Aspekt der Ungerechtigkeit, der auch im Verweis auf den mangelhaften Gerichtsprozess (*sine Iudice*, V. 7) anklingt. Ebenso anschaulich ist, dass die Exilierung buchstäblich wie ein Schlag wirkt (*plexus*, V. 7). Der bildhaften Verdeutlichung entsprechend, wählt er zur Darstellung seiner Loyalität das Bild des Herzens (*pectora fida*). Erneut fällt hier die Anonymität im Zusammenhang mit der niederländischen Obrigkeit auf, denn Narsius umschreibt sie lediglich als „Stütze des Vaterlandes“ (*Patriae columen*, V. 8). Eine direkte Anklage an die Rotterdamer Stadtväter, die für sein Exil verantwortlich sind, vermeidet die Wahl einer Passivform (*plexus*) ohne zusätzliche Angabe des Urhebers. Vielmehr betont er andernorts noch einmal seine unverbrüchliche Loyalität (V. 17 f.): *Haud Patriae hostilem reddet injuria mentem, / Quae didicit Christi flamine ferre malum*.<sup>1048</sup> Hier stellt er der erlebten Ungerechtigkeit (*injuria*, V. 17) christliche Leidensfähigkeit entgegen (*didicit Christi flamine ferre malum*, V. 18). Dies erinnert an das Motiv des remonstrantischen Martyriums, das im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* eine bedeutende Rolle bei seiner Selbstinszenierung spielte.<sup>1049</sup> Seine christliche Integrität bildet die Grundlage der Zusicherung, auch in Zukunft eine loyale Gesinnung bewahren zu können, weil sie etwaige Auswirkungen der Ungerechtigkeit verhindert (*Haud Patriae hostilem reddet injuria*

---

1046,„Obwohl Narsius mit dem betrübenden Exil ohne Richter geschlagen wurde, / behält er ein treues Herz der Stütze des Vaterlandes gegenüber.“

1047Die Junktur *exilium triste* findet sich in Ovids Exilwerk *Epistulae ex Ponto* (III, 7, 34), das – ebenso wie die Tristien – im 16. und 17. Jahrhundert im Mittelpunkt der Ovidrezeption stand, „(...) weil es (...) ein klassisches Modell lyrischer Selbstthematization in Exil und Fremde bereitstellte.“ (Jörg Robert: „Königsberger Genealogien. Opitz – Dach – Kaldenbach“, in: Peter Tenhaef und Axel E. Walter (Hrsgg.): *Dichtung und Musik im Umkreis der Kürbishütte. Königsberger Poeten und Komponisten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2016, 125.)

1048,„Das Unrecht wird den Sinn nicht dem Vaterland feindlich machen, / der gelernt hat, durch den Geist Christi das Übel zu ertragen.“

1049Vgl. B I 4a II, Abs. I 1.

mentem, V. 17). Dabei betont die Negation des Attributes *hostilis* (*hostilem*, V. 17) gerade den Verzicht auf Handlungen zum gesellschaftspolitischen Schaden der Niederlande<sup>1050</sup>, suggeriert also, dass von Narsius kein destabilisierendes Gefahrenpotential ausgeht. Auch hier bleibt jedoch – zumindest textimmanent – vage, worin genau die Ungerechtigkeit bestand und wer dafür verantwortlich ist, dass er sie mit Christi Hilfe (*Christi flamine*, V. 18) märtirerhaft erdulden musste.<sup>1051</sup> Er führt also seine bekannte Selbstdarstellung als unbescholtenes Justizopfer weiter fort.

### **Narsius' Rolle im binnenkonfessionellen Konflikt: syntaktische Mehrdeutigkeit und bloße Behauptung**

Die Strategie der antithetischen Kontrastierung wendet der Dichter auch im folgenden weiter an, wenn er einzelnen Sachverhalten, die als Ausdruck einer feindseligen Haltung gegen die Niederlande und ihre innenpolitische Stabilität gedeutet werden könnten, seine positive Geisteshaltung gegenüberstellt. So bezieht er Stellung zu typischen anti-remonstrantischen Vorwürfen: *Haud unquam*

*caedes, aut regna optavit Iberi; / Sed placidae studium Relligionis amat* (V. 9 f.).<sup>1052</sup> Die Ablehnung des Anschlages auf den orthodox-reformierten Statthalter Moritz von Oranien (*caedes*, V. 9)<sup>1053</sup> sowie der spanischen Herrschaft (*regna Iberi*, V. 9)<sup>1054</sup> steht im Zusammenhang mit der eigenen Friedfertigkeit, die sich hier allerdings interessanterweise auf theologischem Gebiet manifestiert (*placidae studium Relligionis amat*, V. 10). Das Attribut *placidae* ermöglicht dabei im Sinne einer Enallagé zweierlei Nuancierungen derselben Aussage, die darin besteht, dass Narsius keineswegs religiösen Aufruhr angestrebt habe: Mit Bezug auf die Religion selbst argumentiert er, dass ein aggressives Verhalten grundsätzlich deren Wesen widerspreche. Auf unverbindliche Weise spielt er damit auf das friedfertige Christentum in seiner allgemeinen, überkonfessionellen Form an, um das er bemüht sei.<sup>1055</sup> Wird der Begriff *studium* (V. 10) aber eher als Terminus technicus des Bildungswesens und das Adjektiv *placidus* als dessen Attribut verstanden, suggeriert der Dichter, wie nachsichtig er zur Zeit seiner aktiven theologischen Studien – also während des binnenkonfessionellen Konfliktes – auch mit einem moralisch falsch handelnden oder schwächeren

---

1050Im engeren Sinne bezeichnet *hostis* schließlich den Staatsfeind; vgl. *TLL* „hostis“ *cap. alt.* I A, 6.3..3056.65-3061.37.

1051Den Begriff *injuria* präzisiert Narsius in der unmittelbar hinter dem Propemptikon abgedruckten *Appendix* der *Suecica Addenda* sogar als „von den Reformierten zugefügte ungerechte Behandlung“ (*injuriam à Reformatis illatam*, *Add.* B 3 v, 9 f.). Auf diese Aussage nimmt Narsius auch in der Briefelegie an den Jesuiten Crispinus Bezug, wenn er von *injuria* spricht (vgl. *Crisp.* 23); vgl. B II 2a II, Abs. I 1.

1052„Niemals hat er Morde oder die Königsherrschaft des Spaniers gewünscht; / sondern er bemühte sich gern um die friedsame Religion.“

1053Von solcherlei terroristischen Aktivitäten distanzierte sich Narsius bereits im Vorwort der Gedichtsammlung *Prodromus Poëmaticus*; vgl. B I 4.

1054Die Kollaboration mit den römisch-katholischen Spaniern wurde bereits Arminius selbst vorgeworfen; vgl. A II 1.

1055Zur für die Christen insgesamt typischen Friedensliebe vgl. B I 2 II und B II 1d II.

Gegenüber umgegangen sei.<sup>1056</sup> Diese Nachsicht verhinderte entsprechend jedes aggressive Vorantreiben der dogmatisch bedingten Auseinandersetzung mit den orthodoxen Reformierten. Im Subtext verbirgt sich demnach zugleich eine Herabwürdigung der binnenkonfessionellen Rivalen, denn auf deren Positionierungen hat Narsius eben in beschriebener Weise friedlich reagiert, obwohl sie eigentlich moralisch fragwürdig sind. Der gesellschaftspolitische Aspekt der Konfliktsituation steht jedoch klar im Vordergrund, während die dogmatischen Hintergründe lediglich angedeutet werden. Dies spricht dafür, dass der Dichter eine klarere Verhandlung dieser Inhalte als so problematisch einschätzte, dass sie sein Vorhaben – die baldige Heimkehr – gefährden könnten.

Wie gewohnt lassen themengebundene Unverbindlichkeit sowie stark verschleierte Kritik also den Inhalt unkonkret wirken, wobei die hier aufgestellten Behauptungen bezüglich seiner friedfertigen Gesinnung keineswegs weiter entfaltet werden. Daneben ist außerdem bemerkenswert, dass der Dichter seine versöhnliche Haltung im Konflikt mit Hilfe eines Selbstzitates zusätzlich untermauert: *Schismata, rixarum quae protulit atra libido, / Tollenda è populo praedicat usque Dei* (V. 11 f.).<sup>1057</sup>

Die dringende Forderung, eine Spaltung zu verhindern, für die übereifrige, haarspalterische theologische Dispute verantwortlich seien, wies Narsius im Werbegedicht *Laus et Studium* mit exakt den gleichen Worten seinem Lehrer Jacobus Arminius zu. Damit inszeniert auch er sich – parallel zum Selbstbild Melanchthons – als friedfertigen, Polemik ablehnenden Gelehrten.<sup>1058</sup> Die Integration des Selbstzitates in das Propemptikon für Rutgersius könnte dabei vor allem dem Umstand geschuldet sein, dass dem Dichter nicht viel Zeit zum Verfassen desselben blieb, ehe der Legat in die Niederlande abreiste.<sup>1059</sup> Dass er an dieser Stelle bereits vorhandenes poetisches Material wiederverwendet, offenbart seinen pragmatischen, situationsabhängigen Umgang mit der eigenen Dichtung.

### **Bestätigung der Integrität: schwere Überprüfbarkeit**

Die genannten Behauptungen bezüglich seiner persönlichen Integrität versucht Narsius im folgenden zu bekräftigen, indem er mehrere Zeugen nennt:

Talis apud Sueones. Talis fuit ante Borussis.

Holsatus talem novit, et inde Dacus.

[15] Talis erit studio ac votis, dum vita superstes,

---

1056Vgl. *TLL* „placidus“ *init.*, 10.1.2275.69-2276.11 sowie I A a β I, 10.1.2277.31-53.

1057„Dass das Schisma, das die finstere Streitlust hervorgebracht hat, / aus dem Volk Gottes entfernt werden müsse, verkündet er in einem fort.“

1058Vgl. B I 3 II, Abs. I 2a.

1059Die Gedichtunterschrift weist schließlich explizit darauf hin, dass das Geleitgedicht in aller Eile auf Schloss Gripsholm übergeben wurde; vgl. B II 1e I.



Quocunque innocuum sors inimica trahet.

Ein solcher ist er bei den Schweden. Ein solcher war er davor den Preußen.

Der Holsteiner hat ihn als solchen kennegelernt und daraufhin der Däne.

[15] Ein solcher wird er in Studium und Gebeten sein, solange das Leben übrig bleibt,  
wohin auch immer ihn unschuldig ein feindliches Schicksal ziehen wird.

Er zählt hier die bisherigen Stationen seines Exils auf, wobei die chronologische Abfolge nur versimmanent gegeben ist und er die am dichtesten zurückliegenden Aufenthaltsorte zuerst nennt (*Sueones, Borussis*, V. 13). Die überaus knappe Syntax präsentiert die Aussagen bezüglich seines guten Leumundes im nüchternen Berichtsstil als Fakten. In Verbindung damit vermittelt die teils anaphorische Wiederholung des qualitativen Pronomens *talis* (*Talis*, V. 13, 15; *talem*, V. 14) sehr einprägsam, dass die verschiedenen Völker ein einstimmig positives Urteil über Narsius' integre Persönlichkeit gefällt haben. Die Integrität äußert sich dabei sowohl in seinen (wissenschaftlichen) Bemühungen (*studio*, V. 15) als auch auf dem Gebiet der Frömmigkeit (*votis*, V. 15) und in der typisch remonstrantischen Undschädlichkeit (*innocuum*, V. 16)<sup>1060</sup>. Indem der Dichter die Aufzählung der Leumundszeugen zuletzt mit der indefiniten Adverbiale *Quocunque* (V. 16) hyperbolisch verallgemeinert und deren Anzahl so ins Beliebige steigert, suggeriert er die uneingeschränkte Gültigkeit seiner positiven Selbstdarstellung. Anstatt inhaltliche Beweise oder Argumente für seine Unbescholtenheit zu liefern – und so auch klarere Aussagen zum binnenkonfessionellen Konflikt zu treffen –, beruft sich Narsius also auf zahlreiche schwer überprüfbare Gewährspersonen, denn hinter jeder *pars pro toto* gültigen Volksbezeichnung stehen ja die konkreten Individuen, mit denen er am jeweiligen Aufenthaltsort in Kontakt getreten war.

### Moralischer Druck: Anonymisierung, Antikisierung und Bündnis mit der Leserschaft

In den abschließenden beiden Distichen präsentiert der Dichter zwei mögliche Zukunftsaussichten:

Si quando dabitur patrios remeare Penates,

[20] Pro Patriâ fidus mille pericla feret.

Si moritur Exul, vitam sine fraude refundet,

Et pia zelosae victima gentis erit.

Wenn es irgendwann ermöglicht wird, in die väterliche Heimat zurückzukehren,

[20] wird er für das Vaterland treu tausend Gefahren ertragen.

---

1060Vgl. dazu B I 3 II (Abs. I 2 und II) sowie B I 4a II (Abs. I 1).

Wenn er als Exulant stirbt, wird er sein Leben ehrlich zurückerstatten  
und das fromme Opfer eines eifernden Volkes sein.

Narsius beschreibt, durch den syntaktischen Parallelismus verstärkt, Konsequenzen im Falle seiner Rückkehr (*Si dabitur remeare*, V. 19) und seines Todes im Exil (*Si moritur Exul*, V. 21) und impliziert so, es könnte nur zwischen exakt zwei Möglichkeiten gewählt werden. Dass es sich bei den Entscheidungsträgern um die niederländische Obrigkeit handelt, verschleiern die Wahl des unpersönlichen Passivs (*dabitur*, V. 19) und das gedichtübergreifende ethnisiert-abschwächende Motiv der *gens (zelosae gentis)*, V. 22)<sup>1061</sup> im Sinne der Anonymitätsstrategie. Gerade gegenüber der letztgenannten Herabwürdigung der orthodox-reformierten Obrigkeit präsentiert sich der Dichter selbst als umso ehrenwerter: Seine moralische Integrität äußert sich – wie zahlreiche Begriffe des Wortfeldes ‚Heimat‘ sowie die Hyperbel *mille pericla* (V. 20) verdeutlichen – zum einen in treuer Heimatliebe (*patrios Penates*, V. 19; *Pro Patriâ fidus*, V. 20). Über die Formulierung *patrios remeare Penates*, die in der neulateinischen Dichtung der Frühen Neuzeit weit verbreitet ist<sup>1062</sup>, vermutlich auf eine Kombination aus Ovids *Heroides* und den *Silvae* des Statius zurückgeht<sup>1063</sup> und ebenfalls in Simon Lemnius' (ca. 1511–50) lateinischer Übertragung der homerischen Odyssee anzutreffen ist<sup>1064</sup>, stilisiert sich Narsius als eine Art Odysseus: Wie dieser die Zauberin Kirke darum bittet, nach Ithaka zurückkehren zu dürfen, wendet sich auch der Dichter an ein mächtiges Gegenüber, das ihn bisher von seiner geliebten Heimat ferngehalten hat, ihm aber zugleich die Rückkehr ermöglichen kann. Dass sich exilierte Dichter mit dem Helden der Irrfahrten identifizieren, entspricht dabei einem beliebten Topos.<sup>1065</sup> Auch hier steht seine soziale Rolle als loyaler Bürger klar im Vordergrund. Im Zusammenhang mit der zweiten Möglichkeit, dass das Exil bis zu seinem Tod andauern wird, greift Narsius auf eine andere, bildhaft-anschauliche Darstellung

1061Für das *zelus-* sowie das *gens-*Motiv vgl. B I 1 II. Der Eifer stellt ein stereotyp orthodox-reformiertes Charaktermerkmal dar; vgl. dazu auch B I 3 II (Abs. I 1) und B I 4a II (Abs. II 2.1.)

1062Die Formulierung findet sich beispielsweise in den 1607 gedruckten *Iuvenilia* (S. 56) des deutschen Dichters Gabriel Rollenhagen (1583–ca. 1619), der ab 1605 in Leiden studierte und unter anderem mit Hugo Grotius bekannt war; vgl. Wilhelm Seelmann: „Rollenhagen, Gabriel“, in: *ADB* 29 (1889), 84 f. Davor verwendete sie bereits der Poet Johannes Seckerwitz (ca. 1520–1583) im ersten Buch der *Pomeraneides*, die 1582 erschienen (B 3 v).

1063Vgl. Ov. *Heroid.* III, 67 (*si tibi iam reditusque placent patriique Penates*) und Stat. *Silv.* III, 5, 12 (*anne quod Euboicos fessus remeare penates*). – Die Junktur *patrii Penates* findet sich beispielsweise auch in Ovids Metamorphosen und Heroidenbriefen oder in Vergils *Aeneis*; vgl. *TLL* „patrius“ I A 2 b β, 10.1.761.3-9.

1064Dort heißt es: *Perfice nunc Circe, mihi quae promissa dedisti: / Me demitte precor, patrios remeare penates / Fac poßim (...)*. (Simon Lemnius: *Odysseae Homeri liberi XXIII. Nuper à Simone Lemnio Emporico Rheto Curiensi, Heroico Latino carmine facti, et à mendis quibusdam priorum translationum repurgati*, Basel 1549, 294.) Der Humanist Lemnius hatte zehn Jahre zuvor auch die *Ilias* übersetzt; vgl. Peter Ukena: „Lemnius, Simon“, in: *NDB* 14 (1985), 191. – Auch Statius referiert bereits auf die Odyssee; vgl. Gregor Bitto: *Vergimus in senium. Statius' Achilleis als Alterswerk*, Göttingen 2016, 102 (Anm. 15).

1065Auch diesen Topos prägte Ovid, der sich in den *Tristien* (I, 5) mit Odysseus verglich; vgl. Robert 2016, 125. Entsprechend greift Narsius diesen Vergleich in dem Teil seiner Briefelegie *De Itinere Suecico* auf, der eindeutig in der Tradition der Exildichtung Ovids steht (*Itin.* 101; vgl. B II 1c I). Caspar Barlaeus verwendet ihn ebenfalls in seinem Brief an Narsius; vgl. Anm. 820.

zurück: Hier hebt erstens der häufig in christlichen Kontexten gebrauchte feierliche Ausdruck *vitam refundere* (*vitam refundet*, V. 21)<sup>1066</sup> seine fromme Unbescholtenheit hervor (*sine fraude*, V. 21). Zweitens greift er auf das ebenfalls im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* etablierte Bild des passiven, märtyrerhaften Opfers zurück, dem kontrastierend der orthodox-reformierte Eifer als Täter gegenübersteht (*pia zelosae victima gentis*, V. 22).<sup>1067</sup> Damit weist Narsius jede Schuld von sich und schreibt sie – in einem gewohnt antikisiert-abmildernden Kontext – den etablierten Antagonisten zu.

Wie auch immer sich die niederländische Obrigkeit also entscheiden mag: Der Dichter suggeriert, dass seine moralische Integrität in jedem Fall unumstritten ist. Die Verantwortung für sein weiteres Schicksal liegt nicht bei ihm. Indem er die Regierung seiner Heimat im Medium eines veröffentlichten Gedichtes vor besagte Wahl bezüglich seines weiteren Schicksals stellt, verbündet er sich mit allen Lesern. Dadurch wird noch größerer moralischer Druck erzeugt: Sollte die Obrigkeit die Rückkehr ablehnen, käme das der Gedichtargumentation zufolge einem Eingeständnis gleich, dass sie tatsächlich der unchristlichen, unversöhnlichen und Ungerechtigkeit übenden Personengruppe angehört. Dafür müsste sie von allen christlichen, friedfertigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen – und als solche werden sich die Leser sicherlich betrachten – verachtet werden. Da die Aufzählung der beiden Wahlmöglichkeiten sowohl das Ende der Gesamtargumentation als auch des Gedichtes selbst bildet, kommt ihr als Abschlusspointe besonderes Gewicht zu.<sup>1068</sup> Der Dichter vertraut damit hauptsächlich auf die Überzeugungskraft des öffentlichen Ansehens.

## Fazit

Insgesamt kann festgehalten werden, dass Narsius' als Geleitgedicht getarnte Apologie keinerlei Sachargumentation enthält, sondern auf die bewährte suggestive Selbstinszenierung setzt, die sich konsequent durch seine Poesie zieht und besonders im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* hervortritt. Wie üblich verfolgt er in heiklen religiösen oder religionspolitischen Kontexten die bewährten Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit und der Anonymität, wobei auch in diesem Gedicht das gesellschaftspolitische Moment des binnenkonfessionellen Konfliktes deutlich stärker hervortritt als das theologisch-dogmatische. Kritik an den orthodoxen Reformierten wird entsprechend verschleiert. Neue Strategien bestehen dagegen in der expliziten Berufung auf Leumundszeugen und in der Erzeugung starken moralischen Drucks durch eine Wahlsituation, vor

---

1066Vgl. *TLL* „refundo“ II A 1 a α III und IV, 11.2.710.40--63.

1067Vgl. B I 4a II.

1068Auch dieses etwas abrupte Ende, das sich weder abschließend erneut an den offiziellen Adressaten Rutgersius wendet noch eine andere Art der Konklusion bietet, könnte der hektischen Entstehungssituation des Gedichtes geschuldet sein; vgl. Anm. 1027.

die er das Gegenüber – hier die niederländische Obrigkeit – stellt: Durch ihre jeweilige Entscheidung wird sie der Leserschaft ihren wahren Charakter offenbaren, ohne dass der Dichter selbst diesbezüglich tätig werden müsste.

## 2. *Poëmata Septentrionalia*

Nachdem bereits die Gedichtsammlung *Suecica Addenda* Ende Oktober 1623 in Danzig gedruckt worden war, veröffentlichte Johannes Narsius dort im folgenden letzten Jahr seines Exils noch zwei weitere Einzelwerke, nämlich die Elegie *Meditatio Passionis Christi* und das anakreontische Gedicht *In Resurrectionem Christi*.<sup>1069</sup> Dass er sich jedoch nicht dauerhaft in der preußischen Stadt aufhielt, sondern bisweilen auch nach Hamburg reiste, um nicht näher bekannte Angelegenheiten zu regeln, geht aus der bereits erwähnten Briefelegie an Johannes Rutgersius hervor. Weil er aber eines Tages aus ebenfalls ungeklärten Gründen – vielleicht aus Mangel an weiteren poetischen Arbeiten – nicht mehr nach Danzig zurückkehren wollte, reiste der Dichter schließlich ein zweites Mal nach Schweden, genauer gesagt, in die von niederländischen Siedlern geprägte, jüngst gegründete Stadt Göteborg.<sup>1070</sup> Im Rahmen dieses Aufenthaltes begegnete er vor Ort Gustav II. Adolf und erhielt dessen erste Gedichtaufträge.<sup>1071</sup>

Abgesehen vom geplanten – und nie vollendeten – Epos *Carolus* auf Leben und Werk König Karls IX.<sup>1072</sup>, veröffentlichte er diese Gelegenheitsgedichte in der Gedichtsammlung *Poëmata*

---

1069Für die Gründe, weshalb diese Gedichte nicht in die vorliegende Untersuchung einbezogen werden, vgl. A I 2.

1070*Epist. Rutg.* 13-16: *Hamburgi nostris confectis ordine rebus, / Quando ad Pruthenos forte redire paro, / Adverso dudum ventorum flamine fessus / Ad Gothoburgiacos, qua rapit aura, feror.* („Ich hatte meine Angelegenheiten in Hamburg ordnungsgemäß erledigt, / und als ich mich anschickte, etwa zu den Preußen zurückzukehren, / wurde ich – vom Wehen der Gegenwinde lange erschöpft – / zu den Göteborgern gebracht, wohin der Luftzug mich zerzte.“) – Dass ein Schiff, das einen Hafen der südlichen Ostsee (Danzig) nicht ansteuern kann, stattdessen die schwedische Küste umrundet beziehungsweise den Øresund durchquert und einen Nordseehafen anfährt (Göteborg), erscheint sehr unrealistisch. Da der Begriff *aura* (V. 16) häufig in Allegorien verwendet wird, die das Leben mit der Schifffahrt vergleichen (vgl. *TLL* „aura“ I 1b, 2.1473.72-1474.8), deutet Narsius hier vermutlich an, dass er sich nach Schweden begab, weil langwierige Widrigkeiten (*Adverso dudum ventorum flamine*, V. 15) ihm den weiteren Aufenthalt in Danzig verleiden hatten (*fessus*, V. 15). Da die Allegorie der Schifffahrt seit der Antike jedoch auch im Zusammenhang mit dem Dichtungsprozess eingesetzt wird, ist ebenfalls gut möglich, dass der Dichter die Hansestadt nach einiger Zeit schließlich verlassen hat, weil sich dort keine weiteren poetischen Arbeiten für ihn ergaben. Für eine Übersicht über die Verwendung der Allegorie in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. Rudolf Drux: „Des Dichters Schifffahrt. Struktur und Pragmatik einer poetologischen Allegorie“, in: Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*, Stuttgart 1979, 38-51.

1071*Epist. Rutg.* 18-22: *Rex istuc veniens me quoque adesse videt. / Continuo mandat Epicedia scribere Fratri, / Quæis lectis, humeris majus adornat onus, / Scribere Carolidos Libros, Res Sueco-Polonas, / Et quæ prætereâ Carolus acta dedit.* („Der König kam dorthin und sah, dass ich auch anwesend war. / Sofort erteilte er den Auftrag, Klagegedichte auf seinen Bruder zu schreiben, / und nachdem er sie gelesen hatte, schmückte er meine Schultern mit einer größeren Last, / nämlich die Bücher der *Carolus* zu schreiben, die schwedisch-polnischen Angelegenheiten / und die Taten, die Karl außerdem hinterlassen hat.“)

1072Bereits der Titel *Carolus* (vgl. Anm. 1071) lässt erkennen, dass es sich dabei um ein Epos in der Tradition der *Aeneis* handeln sollte. Ein solch erhabenes Werk anzukündigen, ohne es jemals tatsächlich zu verfassen, war dabei unter neulateinischen Dichtern nicht unüblich; vgl. Florian Schaffenrath: „Narrative Poetry“, in: Knight und Tilg 2015, 57-61. – Dennoch spielt die *Carolus* eine bedeutende Rolle für die anti-jesuitische Briefelegie *Ad Patrem Crispinum*; vgl. B II 2a I.

*Septentrionalia aliaque miscellanea*, die Ende des Jahres 1624 in Hamburg<sup>1073</sup> gedruckt wurde. Dass das geographische Attribut *septentrionalis* dabei wahrscheinlich nur auf Schweden verweist, ergibt sich aus der Beobachtung, dass zu den ersten 18 der insgesamt 30 Beiträge neben besagten Aufträgen des schwedischen Königs auch die in und um Göteborg entstandenen Dichtungen gehören.<sup>1074</sup> Die folgenden richten sich dagegen entweder an Adressaten aus beinahe allen Gebieten, die Narsius während seines Exils besucht hat<sup>1075</sup>, oder verhandeln Themen wie Tabakkonsum<sup>1076</sup> und die Rückeroberung Brasiliens durch die Niederländer<sup>1077</sup>, sodass sie die Bezeichnung *miscellanea* durchaus rechtfertigen. Im Gegensatz zu den meisten anderen Gedichten beziehungsweise Sammlungen geht den *Poëmata Septentrionalia* allerdings kein Vorwort an den Leser voraus, in dem der Dichter über die Auswahl des Inhalts reflektiert oder sich überhaupt zur Veröffentlichung äußert. Den einzigen diesbezüglichen Anhaltspunkt bietet – neben der erwähnten Briefelegie an Johannes Rutgersius – das Widmungsgedicht an Reichskanzler Axel Oxenstierna (*Poëm. Sept. A 2 r–v*). Aus Letzterem geht hervor, dass der Dichter sich vorgenommen hat, die bisher unbesungenen Taten Karls IX. und seines Sohnes Gustav Adolf poetisch zu verarbeiten.<sup>1078</sup> Vermutlich deshalb lobt er in den Gedichten mit schwedischem Kontext nicht nur einzelne Personen oder fertigt Stadt- und Naturbeschreibungen an, sondern bezieht nun ebenfalls Stellung zu zeitgenössischer schwedischer Außenpolitik. Das beherrschende Thema hierbei ist der schwedisch-polnische Krieg.<sup>1079</sup>

Die konfessionellen Differenzen zwischen den lutherischen Schweden und den römisch-katholischen Polen waren allerdings nur einer der zahlreichen Faktoren, die die Auseinandersetzung

---

1073Den Druckort Hamburg sowie den verantwortlichen Herausgeber (Henricus Carstens) bestätigt Scheffer: „Johannes Narssius“, in: *Svecia Literata* (1698), 281. – Das Widmungsgedicht an Axel Oxenstierna, das die Sammlung eröffnet, ist auf den 26.12.1624 datiert (vgl. *Poëm. Sept. A 2 v*).

1074Bemerkenswert ist, dass das Gedicht *Aquila Gothoburgica* (*Poëm. Sept. C 4 d–D r*) Ende der 1920er Jahre eine Übersetzung durch den schwedischen Historiker Helge Almquist erfuhr, weil darin die Gründung Göteborgs dargestellt wird. Allerdings entfernt sich die schwedische Version mitunter sehr weit vom lateinischen Original. Vgl. dazu Folke Persson und Agne Rundquist (Hrsgg.): *Antologia Gothoburgensis*, Göteborg 1953, 7.

1075Als Beispiele sind hier zu nennen: *Prosopopoeia Gotorpi* (*Poëm. Sept. D 4 v–E r*) für Schleswig-Holstein; *Sacrorum Indagatio* (*Poëm. Sept. F 2 r*) für Hamburg; *Secundae Paternitati Danielis Fabritii Medici Gedanensis* (*Poëm. Sept. E 2 r*) für Danzig und *Togae Fuga Moderanda. Ad Ampliss[imum] Clarissimum, praestantissimum D[octorem]. Petrum Naeltwyckium Senatorem et Medicum Gothoburgicum* (*Poëm. Sept. E 4 v– F r*) für Schweden. Es fehlt nur ein dänischer Adressat.

1076*Poëm. Sept. E 2 v–E 3 r: Tabacisusae Ignivori. Tabacum Equuleus; E 3 v: Tabacisugae Incendiarii. Tabacum Laqueus.*

1077*Poëm. Sept. E 2 r–v: Brasiliae Pars Hispano ab Hollandia erepta* (1624).

1078Vgl. *Axel.Ox.* 12–18. – Gerade die historiographische Poesie über Karl IX. gehörte zu den Aufträgen, die Gustav II. Adolf Narsius in Göteborg erteilt hatte; vgl. Anm. 1071.

1079So in: *Prosopopoeia Piarum Manium Gustavi Regis. Unde Iudicium de Jure Belli Sueco-Polonicum* (*Poëm. Sept. A 3 r–A 4 r*), *Epistola Elegiaca Ad Patrem Crispinum* (A 4 v–B 2 r), *Epitaphium Caroli Noni* (B 2 v) und *Repulsa Francisci de Mala Spina* (D 2 r–v). Des Weiteren ist die Eroberung Rigas, die ebenfalls im Kontext des Krieges zu betrachten ist, für die Klagegedichte auf Gustav Adolfs verstorbenen Bruder Karl Filip (1601–22) von Bedeutung (vgl. *ibid.* B 3 r–C r und C r–v). – Beispiele für andere außenpolitische Themen sind das Gedicht über die vereitelte Eroberung der schwedischen Festung Elfsborg (C 3 v–C 4 r: *Consilium Hispano-Polonica de Occupanda Elfsburga Sueciae*) sowie über den 1624 geschlossenen Frieden zwischen Schweden und Dänemark (D 2 r: *Pax Confirmata inter Ser[enissimos] Reges Septentrionales*).

auslösten. Schon bevor der Katholik Sigismund 1594 in Schweden zum König gekrönt wurde, war das Verhältnis beider Länder angespannt, da jedes nach der Kontrolle über Estlands großen Hafen Riga strebte, um seine Stellung im Ostseeraum zu verbessern.<sup>1080</sup> Dazu kam vor allem, dass Herzog Karl von Södermanland seine eigenen machtpolitischen Zwecke verfolgte und das skandinavische Königreich regieren wollte. Sein Neffe Sigismund hatte ihm die Herrschaft vorläufig überlassen, weil er unmittelbar nach der Krönung nach Polen zurückkehren musste, wo er aufgrund des mütterlichen Erbes bereits seit 1587 König war.<sup>1081</sup> Karl nutzte seine Abwesenheit, um in Schweden die Angst zu schüren, der fremdkonfessionelle Herrscher könnte eine Rekatholisierung erstreben.<sup>1082</sup> Nährboden der Agitation war die uneindeutige Haltung Sigismunds in der brisanten Religionsfrage: Zwar hatte er in seinem Krönungseid geschworen, die lutherische Konfession in Schweden nicht anzutasten, sich diesem Eid jedoch nicht vollkommen verpflichtet gefühlt, sondern zugleich bekräftigt, niemals zum Schaden der katholischen Kirche zu handeln.<sup>1083</sup> Da sein Neffe außerdem ein enges Verhältnis zu den Jesuiten pflegte, konnte Herzog Karl bereits bestehende Ressentiments der Skandinavier für seine Propaganda fruchtbar machen, indem er behauptete, die Jesuiten hätten Sigismund zum Zweck der Rekatholisierung in ihrem Sinne manipuliert.<sup>1084</sup> Seine Kampagne war erfolgreich, denn der legitime Thronerbe wurde 1598 aus Schweden vertrieben. Karl hatte seine Autorität in den vier Jahren der Abwesenheit vollständig untergraben, sodass dieser versuchte, sie mit Hilfe eines militärischen Angriffs zurückzugewinnen. Nach seiner Niederlage bei Stångebro war er jedoch gezwungen, nach Polen zurückzukehren und Karl die Herrschaft endgültig zu überlassen.<sup>1085</sup> Daraus entwickelten sich schließlich die ersten Aktionen des Krieges zwischen den beiden Ländern.<sup>1086</sup> Der konfessionelle Gegensatz, den der ehemalige Herzog von Södermanland zum Hauptinhalt seiner Agitation gemacht hatte, spielte seitdem durchaus eine Rolle in den

---

1080Rigas Bedeutung bestand darin, dass von dort aus die großen Mengen Getreide aus den baltischen Gebieten verschifft werden konnten. Außerdem versprach der Handel mit Russland großen Reichtum; vgl. Roberts 1992, 48 f.

1081Vgl. ders. 9 und Robert Frost: *The Northern Wars. War, State and Society in Northeastern Europe. 1558-1721*, Harlow u.a. 2000, 45.

1082„In den Jahren 1594 bis 1598 instrumentalisierte der Herzog als ein an Machiavelli geschulter Machtpolitiker die Religionsfrage sowie die vermeintlichen wie wirklichen Brüche der Religionszusicherung, um Sigismund vom schwedischen Thron zu vertreiben.“ (Otfried Czaika: „‘Emot the Poler, Rysser och Danska.’ – Das Schwedische Reich und das Krisenjahr 1609/10“, in: Hans Duchhardt (Hrsg.): *Jahrbuch für europäische Geschichte*, Bd. 10, München 2009, 82). Siehe auch Frost 2000, 45: „(...) duke Charles of Södermanland (...) displayed all the ruthless ambition of his father, Gustav Vasa. By the late 1590s Charles had placed himself at the head of a powerful coalition of interests which saw Sigismund’s Catholicism as a grave threat.“

1083Vgl. Czaika 2009, 81.

1084Sie hatten Sigismund erzogen, waren stets am Hof zugegen und wurden von ihm in ihrer Ordensarbeit unterstützt; vgl. Schramm 1965, 284 und 305 sowie Schorn-Schütte 2009, 289. – Ihre Rolle im Kontext der Krönung Sigismunds III. und der geplanten Rekatholisierung Schwedens soll im Zusammenhang mit der anti-jesuitischen Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* näher betrachtet werden; vgl. B II 2a II, Abs. II 2.

1085Vgl. Oakley 1992, 40.

1086Vgl. ders., 43.

weiteren Auseinandersetzungen, obwohl er zuvor für Schwedens Außenpolitik kaum von Bedeutung gewesen war.<sup>1087</sup>

Dass Narsius die betreffenden historischen beziehungsweise zeitgenössischen Ereignisse nicht von einem neutralen Standpunkt aus nüchtern und sachlich kommentiert, ergibt sich bereits aus seinem Verhältnis zu Oxenstierna, das aus dem Titel des Widmungsgedichtes hervorgeht. Dort heißt es: *D[octori] Axelio Oxenstierna (...) Domino suo et Patrono cum primis honorando Joannes Narssius Anastasius Salutem plurimam precatur, et fidelissima Clientis servitia L[ibenter] M[erito]Q[ue] offert (Poëm. Sept. A 2 r).*<sup>1088</sup> Der Dichter weist sich selbst den Status eines Klienten zu, der seinem sozial höher gestellten Schutzherrn verpflichtet ist und ihm deshalb seine treuen Dienste anbietet. Von solchen Patronagen profitierten viele Gelehrte der Frühen Neuzeit, denn so konnte beispielsweise ihr literarisches oder überhaupt wissenschaftliches Schaffen unterstützt oder auch ein Arbeitsplatz vermittelt werden.<sup>1089</sup> Den Patron – wie im vorliegenden Fall – in der Widmung einer Druckschrift zu würdigen, entsprach dabei der Tradition.<sup>1090</sup> Dass sich Narsius auch dem schwedischen König als seinem Auftraggeber verpflichtet fühlt, vermittelt die Briefelegie an Rutgersius.<sup>1091</sup> Es liegt also klar auf der Hand, dass der Dichter hinsichtlich der zu schildernden Auseinandersetzungen zwischen Schweden und Polen die schwedisch-lutherische Partei ergreifen wird, da er sich den politischen Oberhäuptern der Skandinavier verpflichtet hatte.<sup>1092</sup> Entsprechend waren dabei deren Erwartungen zu erfüllen. Gleichzeitig bedeutete dies, dass er sich gegen seinen einstigen Gönner Sigismund III. positionieren beziehungsweise sein Verhalten ihm gegenüber an die neue persönliche Ausgangslage anpassen musste. Wie Narsius dieses Problem löst, lässt sich besonders anhand der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* nachvollziehen. Für eine nähere Untersuchung eignet sie sich auch deshalb besser als die übrigen poetischen Stellungnahmen zum konfessionell geprägten Krieg, weil sie an einen konkreten fremdkonfessionellen Adressaten gerichtet ist, nämlich den Danziger Jesuitenpater Crispinus.

---

1087,„But Charles IX was not a prudent statesman. He had driven Sigismund from Sweden by methods which were violent and unconstitutional, and in doing so he had imported into Swedish foreign policy a confessional element which had never hitherto been of much importance.“ (Roberts 1992, 8.)

1088,„Dr. Axel Oxenstierna, (...) seinem Herrn und besonders ehrwürdigen Patron, wünscht Johannes Narsius Anastasius alles Gute und bietet die treuesten Klientendienste bereitwillig und verdienstermaßen an.“

1089Vgl. Gabriele Jancke: „Patronagebeziehungen in autobiographischen Schriften des 16. Jahrhunderts – Individualisierungsweisen?“, in: Kaspar von Greyerz (Hrsg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, München 2007, 25 f.

1090Ibid.

1091Dort bezeichnet er Gustav II. Adolf dem Legaten Rutgersius gegenüber als „gemeinsamen König“ (*Epist.Rutg. 35-38*): *Interea nostros si quâ ratione labores, / Dum divisa locis membra, juvare datur, / Laudem communis sectantem et commoda Regis / Concivem solito, quaeso, favore juva.* („Wenn es inzwischen auf irgendeine Weise ermöglicht wird, unsere Arbeit / zu unterstützen, während unsere Glieder räumlich getrennt sind, / hilf, bitte, Deinem Landsmann mit gewohnter Gunst, / der Lob und Vorteile des gemeinsamen Königs zu erjagen sucht.“)

1092Weil die Ergebnisse einer Analyse dieser Gedichte erwartbar pro-lutherisch und anti-katholisch ausfallen werden, eignen sie sich nicht für eine eigene Untersuchung. Im Zusammenhang mit der Briefelegie sollen sie jedoch zum besseren Verständnis einiger Passus herangezogen werden.

Unter den *Miscellanea*, die ja den zweiten Teil der Gedichtsammlung ausmachen, befindet sich nur ein einziges Gedicht religiösen Inhalts. Die *Sacrorum Indagatio* (*Poëm. Sept. F 2 r*) wendet sich an einen Hamburger Politiker und enthält einige Parallelen zum früheren Werk *Laus et Studium*, dessen Adressaten die orthodox-lutherische Geistlichkeit sowie die Professoren des Akademischen Gymnasiums der Hansestadt waren. Hier bietet es sich also besonders an, beide Gedichte im Hinblick auf Gemeinsamkeiten oder Unterschiede der darin verfolgten rhetorischen Strategien miteinander zu vergleichen.

### a) *Epistola Elegiaca Ad Patrem Crispinum*: Die Revision der *Oratio Gratulatoria*

#### I. Historische Hintergründe

Wie der vollständige Gedichttitel *Epistola Elegiaca Ad Doctissimum D[octorem] Patrem Crispinum Collegij Jesuitici, quod est in Scotiâ Dantiscanâ, Regentem* offenbart, wendet sich Narsius darin an einen jesuitischen Adressaten aus dem Danziger Umfeld, der im Bildungswesen tätig ist (*Collegij Jesuitici Regentem*). Obwohl die Gründung eines solchen Kollegiums bereits 1592 geplant worden war, wurde sie erst 1621 durch die Landschenkung des Luzker Bischofs Paweł Wołucki (im Amt bis 1616) tatsächlich ermöglicht.<sup>1093</sup> Die Einrichtung im Süden der Stadt (*in Scotiâ Dantiscanâ*) gewann beispielsweise dank Theateraufführungen schnell an Attraktivität, sodass auch vornehme protestantische Familien ihren Nachwuchs auf die Schule der Jesuiten schickten.<sup>1094</sup> Das Rektorenamt hatte Narsius' Adressat, Pater Crispinus Boltzius (gest. 1631), von etwa 1619 bis 1624 inne.<sup>1095</sup> Schriften aus seiner Hand sind allerdings nicht überliefert, und auch ansonsten lassen sich zu seiner Person nur spärliche Eckdaten rein biographischer Natur zusammentragen.<sup>1096</sup> Es erscheint also erstaunlich, dass sich der remonstrantische Dichter in seiner Briefelegie gerade an diesen

---

1093Vgl. Hermann Freytag: „Die Geschichte der Jesuitenmission in Danzig. Nach archivalischen Quellen“, in: Rudolf Reicke und Ernst Wichert (Hrsgg.): *Altpreußische Monatsschrift. Der Neuen Preussischen Provinzial-Blätter vierte Folge*, Bd. 26 17/19 (Oktober-Dezember), Königsberg 1889, 552. – Zur Geschichte des Jesuitenkollegiums in Altschottland (heute Stare Szkoty) siehe Richard Stachnik und Anneliese Triller (Hrsgg.): *Historia Residentiae Gedanensis Societatis Jesu ab Anno 1585. Geschichte der Jesuitenresidenz in Danzig von 1585-1642*, Köln und Wien 1986, bes. XVII f.

1094Vgl. Freytag 1889, 566 und Dröse 2015, 61.

1095Noch 1618 war ein gewisser Michael Becanus Rektor des Kollegiums; vgl. Stachnik und Triller 1986, 193. Crispinus selbst gab das Amt an Pater Nicolaus Oborski ab. Er starb vermutlich an der Pest (vgl. dies. 63 (Anm. 27), 142 und 159).

1096Zumindest enthält die *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* keinerlei Hinweise auf Crispinus Boltzius. – Bekannt ist, dass er um das Jahr 1602 Beichtvater der Nonnen des Danziger Klosters St. Brigitten wurde; vgl. Richard Stachnik: „Die Klosterchronik von St. Brigitten in Danzig (1600-1618). Nebst einem Anhang mit Anweisungen für den Gottesdienst in der Klosterkirche“, in: *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Bd. 30, Osnabrück 1966, 72. Als Superior der Danziger Residenz (ab 1606) war er gemeinsam mit seinen Brüdern schließlich in die Auseinandersetzungen um das Brigittenkloster verwickelt; vgl. Stachnik und Triller 1986, 63 (Anm. 27); 159; 193 und Freytag 1889, 543.



literarisch eher unproduktiven, insgesamt recht unprominenten Jesuitenpater wendet. Dies könnte sich damit erklären lassen, dass Crispinus einer derjenigen Katholiken war, mit denen Narsius nach eigener Aussage zusammengearbeitet hatte, um die Lobgedichte auf König Sigismund III. zu verfassen<sup>1097</sup>: Einerseits nämlich war das Danziger Jesuitenkollegium an sich durchaus von literarischer Tätigkeit geprägt.<sup>1098</sup> Andererseits offenbart ein Blick auf den Inhalt des vorliegenden Gedichtes, dass darin zwei zentrale Aspekte der Selbstaussage in der *Appendix* der *Suecica Addenda* wieder aufgegriffen werden: Erstens äußert sich der Dichter zu einer möglichen Konversion zum Römischen Katholizismus und zweitens zu Entstehung und Inhalt eines der Lobgedichte, nämlich der *Oratio Gratulatoria*. Außerdem bildet das Thema ‚Literarische Produktion‘ den Rahmen des Gedichtes, da die Bitte um Mithilfe am historiographischen Epos *Carolus* den offiziellen Anlass zur Kontaktaufnahme mit dem Jesuitenpater darstellt. Es deutet sich aber bereits an, dass für Narsius im Grunde wieder einmal die persönliche Rechtfertigung im Zentrum des Interesses steht, um derentwillen er ein humanistisch-gelehrtes Anliegen instrumentalisiert.

Dem Streben danach, einem größeren Rezipientenkreis erneut die eigene moralische sowie konfessionelle Integrität vor Augen zu führen, kommt auch die Wahl des Mediums Briefelegie entgegen, denn der Aspekt der Literarizität begleitet gerade die poetische Variante des Briefes seit der Antike.<sup>1099</sup> Entsprechend ist es nicht verwunderlich, wenn der offizielle Adressat im Gedicht tatsächlich zugunsten der Selbstdarstellung des Absenders in den Hintergrund tritt. Sowohl Horazens *Ars poetica* als auch Ovids *Heroides* übten einen starken Einfluss auf die Versepisteln der Frühen Neuzeit aus<sup>1100</sup>, ohne dass sich daraus aber klare inhaltliche Beschränkungen ergaben. Die Verbindung des elegischen Distichons in der Tradition Ovids<sup>1101</sup> mit dem Thema ‚Literatur‘ im Sinne des Vorbildes Horaz ist dabei kein Alleinstellungsmerkmal der vorliegenden Briefelegie.<sup>1102</sup> Auch, als der Brief das zentrale, konstituierende Medium der frühneuzeitlichen *Respublica*

---

1097Vgl. B II 1b I.

1098Crispinus´ Mitbruder Johannes Uber (gest. 1612) trug beispielsweise eine literarische Auseinandersetzung mit dem Stettiner Hofprediger Daniel Cramer aus, die sich um konfessionelle Differenzen drehte; vgl. Freytag 1889, 567.

1099Im Bereich der Prosa gilt das Moment der literarischen Ausgestaltung eines Briefes, der dann eben nicht mehr nur für die private Kommunikation vorgesehen war, beispielsweise für die Briefe des jüngeren Plinius; vgl. Michael Weißenberger: „Die Gattungen der lateinischen Literatur“, in: Peter Riemer, Michael Weißenberger und Bernhard Zimmermann (Hrsgg.): *Einführung in das Studium der Latinistik*, München 1998, 152.

1100Vgl. Gesine Manuwald: „Verse Letters“, in: Victoria Moul (Hrsg.): *A Guide to Neo-Latin Literature*, Cambridge 2017, 133.

1101Die Wahl dieses Metrums dürfte in Narsius´ Fall wohl eher dazu dienen, sich in die Tradition der Exilliteratur Ovids zu stellen, die generell einen großen Einfluss auf die größtenteils in elegischen Distichen verfasste Okkasionalliteratur der Frühen Neuzeit ausübten; vgl. Ström und Zeeberg 2015, 498 f. Darauf weist einmal der Werktitel *Poëmata Septentrionalia* hin, der an Ovids von Kälte überfrorenen Exilort Tomi erinnert (vgl. *Trist.* III, 4b, 1-6; 10, 9-14 sowie *Epist.* IV 7, 7 f.). Andererseits wies auch Narsius´ Schilderung seiner Reise durch Schweden starke Parallelen zu Ovids Beschreibung des Exils auf; vgl. B II 1c I.

1102Sie tritt beispielsweise bei seinem Landsmann Johannes Secundus (1511–36) auf; vgl. Manuwald 2017, 137 f.

*litteraria* geworden war und so eine Schlüsselrolle im überregionalen intellektuellen Austausch der Gelehrten erhalten hatte<sup>1103</sup>, bot er dem Absender noch immer eine hervorragende Plattform, um sich einem breiteren Publikum gegenüber selbst zu inszenieren und sich sowie die eigenen Ansichten zu rechtfertigen.<sup>1104</sup> Dies konnte bereits allein dadurch geschehen, dass man seine Beherrschung der lateinischen Sprache unter Beweis stellte.<sup>1105</sup> Im Rahmen solcher humanistischer Gelehrtenbriefe waren die Diskussionsgegenstände ‚Religion‘ und ‚Literatur‘ ebenso beliebt<sup>1106</sup> wie die Bitte um Unterstützung bei der Ausübung der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit<sup>1107</sup>. Dass Narsius anstatt eines prosaischen einen poetischen Brief wählt, um die geplante Arbeit am historiographischen Epos *Carolus* zu thematisieren, hebt umso mehr sein Selbstverständnis als *poeta doctus* hervor, als der er sich seinem schwedischen Publikum nun mit Hilfe der passenden Literaturgattung präsentieren kann. Auch die Thematik der Konversion ist im Kontext des Gelehrtenbriefes nicht ungewöhnlich.<sup>1108</sup> Die Versepistel bietet Narsius damit die perfekten Voraussetzungen für Apologie sowie Selbstdarstellung im Kontext der *Res-publica litteraria*. Bei seiner Gestaltung der Briefelegie gab es allerdings auch einige Konventionen dieses Kontextes berücksichtigen. Die Gelehrtenrepublik legte großen Wert auf das Konzept der Höflichkeit, besonders angesichts solcher Themen, die leicht Streit verursachen konnten.<sup>1109</sup> Vertraten Absender und Adressat beispielsweise unterschiedliche theologisch-dogmatische Ansichten, wurde dieser Themenkomplex oft stillschweigend übergangen.<sup>1110</sup> Allerdings war es durchaus unproblematisch, kritische Inhalte zu äußern, sofort man diese sprachlich abgemildert, d.h. in einer höflichen Art und Weise formulierte (*moderatio*).<sup>1111</sup> Wenn man die bisher untersuchten Gedichte in Betracht zieht, ergibt sich die Vermutung, dass Narsius gerade das Konzept der *moderatio* sehr entgegenkam. Andererseits sollte seine Briefelegie den schwedischen Lesern unzweifelhaft verdeutlichen, dass er erstens keine Sympathie für die Jesuiten hegte<sup>1112</sup> und sich zweitens von seinem poetischen Engagement für den polnischen Kriegsfeind distanzierte. Dass er im Vorwort der *Suecia Addenda*

---

1103Das Interesse am persönlichen Brief lebte durch Petrarca's Entdeckung der Briefe Ciceros im 14. Jahrhundert wieder auf; vgl. Jan Papy: „Letters“, in: Knight und Tilg 2015, 167 sowie Martin Korenjak: *Geschichte der neulateinischen Literatur*, München 2016, 156.

1104Vgl. Papy 2015, 167.

1105Vgl. Korenjak 2016, 156.

1106Vgl. ders., 157.

1107Die Gelehrten verband schließlich ein gemeinsames Ziel, nämlich die Mehrung von Wissen und die Suche nach Wahrheit; vgl. Anne Goldgar: *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters 1680-1750*, New Haven und London 1995 1995, 21.

1108Vgl. Korenjak 2016, 157.

1109„Even when tempers ran high and salvation itself seemed to be at stake, politeness, and consequently the integrity of the learned community, often seemed to be more important.“ (Goldgar 1995, 217.)

1110Vgl. dies., 213.

1111Vgl. dies. 212 und 215.

1112Die Schweden waren den Jesuiten gegenüber überaus negativ eingestellt. Dies hatte sich Gustavs Vater Karl IX. für seine Agitation gegen den legitimen Thronerben Sigismund zunutze gemacht (vgl. B II 2).

noch betont hatte, Gustav II. Adolf nehme keinen Anstoß an seinen Lobgedichten auf den Feind Sigismund III.<sup>1113</sup>, genügte ihm dabei anscheinend nicht als Nachweis seiner moralischen sowie protestantischen Integrität.

Vor dem Hintergrund der bisher nur verschleierte konfessionellen Kritik an den Römischen Katholiken soll deshalb untersucht werden, auf welche Weise Narsius in der Briefelegie an Crispinus versucht, sich möglichst klar von den Anhängern dieser Konfession abzugrenzen und gleichzeitig der Konvention des gemäßigten Gelehrten zu entsprechen. Es gilt also ebenfalls zu betrachten, inwiefern das Medium des Gelehrtenbriefes Einfluss auf die Vermittlung religiöser beziehungsweise konfessionell strittiger Inhalte nimmt oder nicht. Schließlich ergibt sich die Frage nach einer klaren Abkehr des Dichters von seinem einstigen Gönner Sigismund. Was die Darstellung und die Beurteilung des römisch-katholischen Monarchen betrifft, sollen an gegebener Stelle drei themenverwandte Gedichte aus den *Poëmata Septentrionalia* zum Vergleich herangezogen werden, nämlich die *Prosopopoeia Piarum Manium Gustavi Regis Sueciae etc. Loquentis ex Monumento. Unde Iudicium de Jure Belli Sueco-Polonici*<sup>1114</sup>, das *Epitaphium Serenissimi et Invictissimi Caroli Noni*<sup>1115</sup> sowie das Epigramm *Repulsa Francisci de Mala Spina Nuncii Papalis, Sigismundum Sueciae Regem Inaugurare Volentis. Anno 1594*<sup>1116</sup>.

## II. *Epistola Elegiaca Ad Patrem Crispinum*

Die Versepistel *Ad Patrem Crispinum* umfasst insgesamt 100 Verse in elegischen Distichen. Angesichts einer bestehenden literarischen Tradition, die auf mittelalterlicher Zahlenmystik aufbaut, löst diese Zahl beim Leser eine bestimmte Assoziation aus: Weil die Hundert als Vielfaches der Eins Vollkommenheit symbolisiert<sup>1117</sup>, kann Narsius damit die moralische Überlegenheit des Protestantismus – dem sowohl er als auch sein schwedisches Publikum angehören – gegenüber dem Römischen Katholizismus suggerieren. Dass er die protestantische Partei auf diese Weise darstellt, wird sich bereits anhand der einleitenden beiden Distichen nachvollziehen lassen (s.u.). Da die Versepistel ihren äußeren Rahmen der Briefgattung verdankt, ist der Aufbau des Gedichtes an die

---

1113Vgl. B II 1.

1114*Poëm. Sept.* A 3 r–A 4 r. – Dieses Gedicht soll im folgenden aus Gründen der Einfachheit als *Prosopopoeia Piarum Manium* bezeichnet werden. Sein grober Aufbau ist folgender: V. 1-15: Zusammenfassung der Taten des Sprechers, König Gustavs I. Wasa; V. 16-48: Schilderung der Untaten Sigismunds in Form von Befürchtungen; V. 49-56: Mutmaßungen über die Ursachen für Sigismunds negativen Charakterwandel; V. 57-60: Wunsch nach Vergeltung; V. 61-70: Aufforderung an Karl IX. und seinen Sohn Gustav II. Adolf, Schweden gegen Sigismund zu verteidigen.

1115*Poëm. Sept.* B 2 v. – Im folgenden wird der Kurztitel *Epitaphium Caroli Noni* verwendet.

1116*Poëm. Sept.* D 2 r f. – Dieses Gedicht wird im Verlauf der Untersuchung abgekürzt als *Repulsa Francisci de Mala Spina* bezeichnet werden.

1117Dieser Tradition sind beispielsweise Vorbilder wie Dante und Boccaccio verbunden, wobei sich gerade der Aufbau des *Decamerone* an der Zahl 100 orientiert; vgl. Dieter Lamping: „Die Zahl als poetisches Kompositionsprinzip“, in: Andrea Albrecht, Gesa von Essen und Werner Frick (Hrsgg.): *Zahlen, Zeichen und Figuren. Mathematische Inspirationen in Kunst und Literatur*, Berlin und Boston 2011, 185 f.

Disposition der einzelnen Briefabschnitte angelehnt, wie sie bereits die mittelalterliche *Ars dictaminis* in Fortführung der antiken Rhetoriklehre vornahm.<sup>1118</sup> Dass im vorliegenden Fall Anrede- bzw. Schlussgruß oder die Sorgeformel fehlen, ist für frühneuzeitliche (Vers)Episteln generell nicht ungewöhnlich und sagt nichts über die Stilhöhe des Briefes aus.<sup>1119</sup> Nachdem der Dichter seinen Adressaten Crispinus in einer Art *captatio benevolentiae* direkt apostrophiert hat (V. 1-6), nennt er zunächst die Umstände, unter denen der Jesuitenpater ihm eine Konversion zum Katholizismus vorgeschlagen hat (V. 7-14), und die Gründe für seine Ablehnung der Konversion (V. 15-30). Daraufhin widerruft er die zwei Verse aus der *Oratio Gratulatoria* an König Sigismund III., die die positive Einstellung des Polen gegenüber friedlicher interkonfessioneller Koexistenz in seinem Reich gelobt hatten (V. 31-48), und nimmt außerdem Stellung zu einem weiteren bedenklichen Vers dieses Lobgedichtes auf seinen einstigen Gönner (V. 49-62). Narsius beendet die *narratio* mit einer Bemerkung darüber, wie die schwedische Obrigkeit (König Gustav II. Adolf und Reichskanzler Oxenstierna) auf seine pro-polnische Poesie reagiert haben (V. 63-68). Zuletzt formuliert er in der *petitio* sein Vorhaben, ein Epos über die Taten König Karls IX. zu verfassen, und bittet Crispinus um die Bereitstellung polnischer Quellen über die Ereignisse des schwedisch-polnischen Krieges (V. 69-80). Er trifft einige Aussagen dazu, auf welche Weise er dieses Epos sprachlich-stilistisch sowie inhaltlich gestalten möchte (V. 81-96), und bietet Crispinus abschließend an, seiner bisherigen Darstellung der Sachverhalte gegebenenfalls zu widersprechen (V. 97-100).

### **Grundlegende Strategien: Berufung auf absolute moralische Werte und im Vorfeld entkräfteter Einwand**

Die Argumentation der Briefelegie ist grundsätzlich davon geprägt, dass Narsius sie auf allgemein anerkannte moralische Werte gründet, gegen die man aufgrund ihrer absoluten Gültigkeit keine Einwände erheben kann, ohne sich selbst moralisch zu disqualifizieren. Diese Strategie lässt sich anhand der einleitenden sechs Verse gut nachvollziehen.

[1]            Docte Pater, quamvis Romana haud approbo sacra,  
                  Attamen ingenuum pectus adoro tuum,

---

1118 Diese Abschnitte lauten wie folgt: 1. *salutatio* (Gruß); 2. *captatio benevolentiae* (Einstimmung auf den Gegenstand, Bemühung um Adressatengunst); 3. *narratio* (Mitteilung); 4. *petitio* (Bitte); 5. *conclusio* (Schluss); zitiert nach Christine Wand-Wittkowski: *Briefe im Mittelalter. Der deutschsprachige Brief als weltliche und religiöse Literatur*, Herne 2000, 32. – Zwar wurde in der Frühen Neuzeit viel über eine Veränderung der mittelalterlichen Lehre diskutiert, doch eine fünfteilige Disposition lässt sich trotzdem oft auffinden; vgl. dazu Jacqueline Glomski: „Epistolary Writing“, in: Moul 2017, 257-264.

1119 Vgl. Manuwald 2017, 133. – In antiken Briefen fehlten diese Standardformeln häufiger in stilistisch anspruchsvollen Briefen; vgl. Weißenberger 1998, 152.

Virtutesque alias, quas ipso agnoscere in Hoste  
Christiadum suadet verus & aequus amor.

- [1] Gelehrter Pater, wie sehr ich auch die römischen Glaubensinhalte nicht schätze,  
bewundere ich aber trotzdem Dein aufrichtiges Herz  
und andere Tugenden, die selbst bei einem Feind  
anzuerkennen die echte und billige Liebe der Christen empfiehlt.

Der Dichter lobt die moralischen Qualitäten seines Gegenübers (*ingenuum pectus*, V. 2; *Virtutesque alias*, V. 3) trotz dessen Zugehörigkeit zum abgelehnten Römischen Katholizismus (*quamvis Romana haud approbo sacra*, V. 1). Dabei verzichtet er – wie in Kontexten der Kritik gewohnt – darauf, die Konfession mit dem zeitgenössisch gebräuchlichen, expliziten Begriff zu bezeichnen, und umschreibt sie stattdessen erneut über das mehrdeutige Attribut *Romanus (Romana sacra)*<sup>1120</sup>, das sie im Subtext mit der unchristlichen, antik-römischen Religion in Verbindung bringt. Den Akt der Anerkennung hebt Narsius dadurch klar hervor, dass er die deutlich wertende Subjunktion *quamvis* (V. 1) durch das stark adversative *attamen* (V. 2) auflöst.<sup>1121</sup> Indem er so impliziert, dass selbst große Antipathie einer bestimmten Konfession gegenüber keinen Einfluss darauf habe, wie er die Persönlichkeit seines fremdkonfessionellen Gegenübers beurteile, suggeriert er bereits seine eigene Objektivität und Billigkeit. Diese bestätigt er daraufhin mit der Berufung auf den gemeinchristlichen Wert der „wahren und billigen christlichen Liebe“ (*Christiadum verus et aequus amor*, V. 4). Dabei weist Narsius dem Jesuitenpater allerdings indirekt den Status eines Feindes zu, da er dessen Tugenden ja – wie die christliche Billigkeit empfiehlt – trotz allem lobt (*Virtutesque, quas ipso agnoscere in Hoste / suadet aequus amor*, V. 3 f.). Daraus ergibt sich, dass *aequitas* und die von Christus eingeforderte Bereitschaft zur Feindesliebe (vgl. Matth 5, 44) Merkmale der nicht-römisch-katholischen Christen, d.h. der Protestanten sind. Dass der Dichter nicht nur sich selbst diese positiven Eigenschaften zuschreibt, sondern auch seinen schwedisch-lutherischen Auftraggebern, geht einerseits aus einer deutlichen Bemerkung im Vorwort der *Suecica Addenda* hervor<sup>1122</sup>, andererseits aus der im weiteren Gedichtverlauf geschilderten Reaktion des Königs und

---

1120Den zeitgenössischen Römischen Katholizismus implizit als unveränderte, wesensgleiche Fortsetzung der antiken römischen Religion zu diskreditieren und seinen Anhängern somit die Zugehörigkeit zum Christentum abzuspochen, entspricht der kritischen Darstellung dieser Konfession im satirischen Epigramm *Romani Imperii Incrementum*; vgl. dazu B II 1b II. Die Bezeichnung *Romana sacra* findet sich beispielsweise bei Livius (I, 31, 3) sowie in der spätantiken Hadrian-Vita des Spartianus (3. Jh. n. Chr.). Dort dient sie zur Abgrenzung der heimischen römischen Religion von ausländischen, fremden Glaubensrichtungen (*Vita Hadr.* 22, 10 f.): *sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit*.

1121Deutlich neutraler wäre der Konzessivsatz durch ein *quamquam* geworden, das sich metrisch betrachtet ebenfalls problemlos hätte einfügen lassen. *Attamen* erzeugt durch die Kombination der Adversativa *at* und *tamen* eine mächtigere Emphase, als wäre nur eine der beiden Konjunktionen benutzt worden.

des Reichskanzlers auf seine pro-polnische Dichtung<sup>1123</sup>. Letztlich verlieren seine anerkennenden Worte für den Jesuiten demnach ihren eigentlichen Wert, weil vor allem der billige Dichter Anerkennung dafür erfahren müsste, dass er sie einem Feind gegenüber ausgesprochen hat. Wenn diese Verse dem Briefabschnitt der *captatio benevolentiae* zuzuordnen sind, ist festzustellen, dass Narsius hauptsächlich das Wohlwollen seiner Leser zu gewinnen sucht anstatt das seines offiziellen Adressaten Crispinus.

Das Distichon 5 f. offenbart gleich im Anschluss die zweite unantastbare moralische Maxime:

[5]           Da veniam, ingenuo si me quoque pectore cernis  
                  Scribere vera, licet vix placitura tibi.

[5]           Verzeih', wenn Du bemerkst, dass auch ich mit aufrichtigem Herzen  
                  die Wahrheit schreibe, mag es auch sein, dass sie Dir kaum gefallen wird.

Es handelt sich dabei um die Wahrheit (*vera*, V. 6). Indem der Dichter sich darauf beruft, impliziert er, dass die folgenden anti-jesuitischen beziehungsweise anti-polnischen Inhalte (*licet vix placitura tibi*, V. 6) objektiv betrachtet zutreffen, also nicht durch Einwände angefochten werden können.

Gleichzeitig sichert ihn die Strategie des im Vorhinein entkräfteten Einwandes gegen den Vorwurf der Böswilligkeit ab, da er zum einen den Jesuitenpater explizit um Verzeihung bittet (*Da veniam*, V. 5). Zum anderen beansprucht Narsius mit der Aufrichtigkeit (*ingenuo pectore*, V. 5) dieselbe moralische Qualität (*me quoque*, V. 5), die er zuvor Crispinus zugesprochen hatte. Wenn der Jesuit also ebenso billig und ehrenhaft wirken möchte wie der Dichter, muss er ihm zugestehen, dass ihn seine Aufrichtigkeit der Wahrheit gegenüber verpflichtet, auch wenn diese ihm persönlich missfallen mag. Dessen Vorhaben ablehnen kann der Adressat daher in keinem Fall, ohne seine eigene moralische Integrität zu untergraben, und den tatsächlichen Wahrheitsgehalt von Narsius' Aussagen anzuzweifeln – ihn also der Lüge zu bezichtigen – widerspräche der im Gelehrtenaustausch erwarteten Höflichkeit.<sup>1124</sup> In äquivalenter Weise beruft sich Narsius auf diesen absoluten Wert, um zu rechtfertigen, dass die Schilderung des schwedisch-polnischen Krieges im geplanten Epos *Carolus* zu Ungunsten der Polen ausfallen wird (vgl. V. 91-96).<sup>1125</sup> Mit seinem Streben nach Wahrheit und der protestantischen Billigkeit ist auch die Bereitschaft verbunden,

---

1122Hier offenbart sich eine große sprachliche Nähe zum vorliegenden Distichon, denn Narsius beschreibt Gustav II. Adolf als *pro Heroicâ aequitate virtutem agnoscens etiam in Adversario* (Add. A 2v, 52; vgl. auch B II 1).

1123Siehe dazu unten Abs. II 3.

1124Vgl. B II 2a I.

1125Siehe unten Abs. III 3.

dazuzulernen und die eigene Meinung bei verbessertem Wissensstand gegebenenfalls zu ändern. Dies spielt eine zentrale Rolle beim Widerruf der pro-polnischen Dichtung und schließt außerdem die Äußerungen zur Konversionsthematik ab (V. 31 f.).<sup>1126</sup> Im letzten Distichon der Briefelegie bietet Narsius Crispinus sogar an, begründete Einwände gegen seine Sicht auf den schwedisch-polnischen Krieg vorzubringen, damit er ihn gegebenenfalls korrigieren könne (vgl. V. 99 f.).<sup>1127</sup> In jedem Fall demonstriert der Dichter der Leserschaft unter Rückgriff auf diese absoluten moralischen Werte seinen tadellosen Charakter. Die einleitenden sechs Verse legen damit den argumentativen Grundstein dafür, dass er sich im folgenden nach Belieben kritisch oder apologetisch äußern kann, ohne dass ihm Boshaftigkeit oder Opportunismus nachzuweisen wären.

## I. Ablehnung der Konversion zum Römischen Katholizismus

Unmittelbar nach der *captatio benevolentiae* zu seinen eigenen Gunsten widmet sich Narsius dem ersten persönlichen Sachverhalt, nämlich der Ablehnung einer Konversion zum Katholizismus. Damit geht er noch einmal sehr ausführlich auf eine Tatsache ein, die aufgrund einer deutlichen Aussage in der prosaischen *Appendix* der *Suecica Addenda* im Grunde bereits bekannt war. Indem er sie in der Briefelegie erneut aufgreift, stellt er sicher, dass sie auch denjenigen Lesern bekannt wird, die die *Suecica Addenda* nicht gelesen hatten.

### 1. Konversionsmotive: minimale konfessionelle Markierung und Verallgemeinerung

Narsius gibt an, Crispinus habe ihm von dem Vorhaben abgeraten, ein Gedicht auf Sigismunds Sieg über die Osmanen zu verfassen.<sup>1128</sup> Der Grund dafür liege in der konfessionellen Zugehörigkeit des Dichters (V. 9 f.): *Nam Papae quoniam renuo dare colla, putabas / Carmina apud vestros destituenda fide: / ...*.<sup>1129</sup> Auffällig ist, dass der Papst hier unter Verwendung der zeitgenössischen, expliziten Bezeichnung (*Papae*, V. 9) deutlich und ungefiltert ablehnt wird (*renuo dare colla*, V. 9), während sein Amt im anti-katholischen Epigramm *Romani Imperii Incrementum* nur mit Hilfe von Andeutungen bezeichnet wurde.<sup>1130</sup> Die von ihm metonymisch vertretene römisch-katholische Konfession wird so als solche zwar erkennbar, aber nicht klar benannt. Ähnlich unkonkret weist der Dichter auf die Existenz unterschiedlicher Dogmen hin (V. 11 f.): *Haud ulli tales committi posse*

---

1126 Siehe unten Abs. II.

1127 Siehe unten Abs. III 4.

1128 V. 7 f.: *Arma Sigismundi Turcam fraenantia, pridem / Scribere quum volui, non mihi suasor eras.* („Als ich früher darüber schreiben wollte, wie Sigismunds Heeresmacht den Türken bändigte, / hast Du mir nicht dazu geraten.“) – Dass es sich dabei nicht um die tatsächlich verfasste *Oratio Gratulatoria* handelt, geht aus Narsius' Bemerkung hervor, er habe Crispinus' Ratschlag angenommen (s.u. Abs. I 2). – Zu Sigismunds Sieg über die Osmanen vgl. B II 1a I.

1129 „Denn weil ich es ablehne, mich dem Papst zu unterwerfen, glaubtest Du, dass die Gedichte bei den Euren aus Glaubensgründen hintangestellt werden müssten: / ...“

1130 Vgl. B II 1b II.

*labores, / Qui non omnimodè dogmata vestra probet.*<sup>1131</sup> Das Possessivpronomen *vestra* (V. 12) zeigt, dass es mindestens zwei religiöse Parteien gibt, die sich hinsichtlich ihrer Lehrmeinungen (*dogmata*, V. 12) voneinander unterscheiden. Da aber keine näheren inhaltlichen Angaben zu den Dogmen der einen oder anderen Partei folgen, schließt sich Narsius hier dem Beispiel anderer Gelehrter an, die das heikle Thema ‚Religion‘ in ihren Briefen so gut wie möglich umschiffen, um den höflichen Austausch nicht zu gefährden.<sup>1132</sup> Er nennt mit dem Papst nur einen einzigen klaren konfessionellen Marker, so wenig wie nötig also, um dem Leser zu verdeutlichen, dass er eine Zuwendung zum Römischen Katholizismus ablehnt. Ob die hier geschilderte Situation tatsächlich eingetreten oder frei erfunden ist, spielt dabei keine Rolle.

Weil sein geplantes Gedicht über Sigismunds Taten also nach Ansicht des Jesuiten keinen großen Absatz in Polen gefunden hätte, da dessen Einwohner es aus Glaubensgründen vermutlich nicht gelesen hätten (*Carmina apud vestros destituenda fide*, V. 10), wäre die Konversion eine pragmatische, persönlich vorteilhafte Lösung gewesen. Da dieser Verdacht für den Leser nahe liegt, äußert sich Narsius zu akzeptablen und inakzeptablen Gründen für einen Glaubenswechsel:

[21] Cedere me promptum dixi meliora docenti.  
           Verùm spe lucri flectere Sacra, nefas.  
 Nec satis ingenuum, si quenquam injuria tangit,  
           Hanc in linquendis plectere velle sacris.

[21] Ich habe gesagt, ich sei bereit, dem nachzugeben, der Besseres lehrt.  
 Aber aus Gewinnerwartung die Religion zu wechseln, ist unrecht.  
 Auch ist es nicht gerade anständig, wenn jemanden eine ungerechte Behandlung berührt,  
 diese bestrafen zu wollen, indem man seine Religion aufgibt.

In der ersten Aussage findet sich die auf dem Motiv der Wahrheit gegründete Bereitschaft zur Meinungsänderung durch Erkenntnisgewinn (s.o.). Das bedeutet, dass Narsius eine Konversion nicht grundlegend ausschließt, sondern von einer Überzeugung auf Sachebene (*meliora docenti*, V. 21) abhängig macht.<sup>1133</sup> Die übrigen drei Verse greifen die inhaltlich entsprechende Aussage in der prosaischen *Appendix* der *Suecica Addenda* wieder auf: *me ob injuriam à Reformatis illatam, aut spe promotionis apud Polonus Religionem nec mutasse, nec simulare* (Add. B 3v, 9 ff.). Der Vergleich offenbart allerdings, dass der Inhalt in der Briefelegie stark verallgemeinernd dargestellt wird: An die Stelle des persönlichen AcIs (*me ... nec mutasse, nec simulare*) treten hier

1131,„Solche Arbeiten könne man niemandem anvertrauen, der nicht auf jede Weise eure Dogmen gutheißt.“

1132Vgl. B II 2a I.

1133Zuvor hat er ausgeführt, dass diese in Crispinus´ Fall nicht gegeben gewesen sei; siehe unten Abs. I 2.



unpersönliche Ausdrücke (*nefas*, V. 22; *Nec satis ingenuum*, V. 23), die die Gültigkeit der Aussagen nicht mehr nur auf Narsius und seine konkrete Situation beziehen. Die Konversion aus Gewinnsucht wird daher auch außerhalb des speziellen Angebots durch Crispinus grundsätzlich abgelehnt. Dies betrifft ebenso den Glaubenswechsel aus Rache (*in linquendis plectere velle sacris*, V. 24) für erlittenes Unrecht (*injuria*, V. 24). Der Verallgemeinerungsstrategie entsprechend fehlt hier im Vergleich zur Prosa der explizite Hinweis darauf, dass im Falle des Dichters die orthodoxen Reformierten für das erlittene Unrecht verantwortlich sind (*injuriam â Reformatis illatam*), sodass die Anspielung *injuria* mit speziellem Bezug auf sein Schicksal nur intertextuell aufgelöst werden kann. Verstärkt wird die Verallgemeinerung im Gedicht zusätzlich durch das Indefinitpronomen *quenquam* (V. 23). An dieser Stelle äußert sich Narsius also nirgendwo explizit über die Konversion zu einer *bestimmten* Konfession, sondern nennt lediglich allgemeingültige Gründe für Zustimmung und Ablehnung eines Glaubenswechsels. Im Hinblick auf die vorangegangenen Verse der Briefelegie unterstreicht er so einerseits seine Abkehr vom Römischen Katholizismus. Gleichzeitig ermöglicht die Verallgemeinerung aber eine implizite Aussage bezüglich seiner aktuellen Arbeit für die neuen Gönner aus Schweden: Zwischen den Zeilen suggeriert der Dichter nämlich seinen schwedisch-lutherischen Lesern, dass er grundsätzlich sogar einen Übertritt zu ihrem Glauben in Betracht ziehen könnte, sofern es ihnen gelingt, ihn auf Sachebene von den Vorzügen des Luthertums zu überzeugen. Und falls er in Zukunft tatsächlich konvertieren sollte, räumt er hier bereits im Vorhinein die Vorwürfe aus, dies könne ganz pragmatisch und profan aus Gewinnsucht – höherer Buchabsatz in Schweden – oder Rache an den orthodoxen Reformierten geschehen.

## 2. Kritik am *fucus oratorius*: Höflichkeit, offene Frage und begriffliche Mehrdeutigkeit

Die Thematik der abgelehnten Konversion nutzt Narsius außerdem dazu, sich beleidigend über die Jesuiten im allgemeinen und seinen Adressaten Crispinus im besonderen zu äußern. Im Anschluss an die Schilderung der Nachteile, die ihm als Dichter in Polen aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Protestantismus entstünden (s.o.), hat der Schulrektor dem Poeten der vorliegenden Darstellung zufolge offenbar zu einem Übertritt zum Römischen Katholizismus geraten. Auf diesen Ratschlag reagiert Narsius wie folgt (V. 14 ff.): *Suadentis candor dignus amore fuit. / Attamen in vestro jure hoc desidero zelo, / Quod vigil et gnavus non fuit ille satis.*<sup>1134</sup> Er unterstellt einen Mangel (*non fuit ille satis*, V. 15) an geistiger Regsamkeit, den die Synonymhäufung *vigil et gnavus* (V. 16) hervorhebt. Einem Adressaten gegenüber, der selbst im Bildungswesen tätig ist, kann allein der Vorwurf eines kognitiven Defizits bereits als klare Spitze betrachtet werden, zumal sich gerade die Jesuiten insgesamt sehr stark für die Förderung von Bildung und Wissenschaft engagierten und

<sup>1134</sup>„Die Offenheit des Ratenden war der Zuneigung wert. / Trotzdem aber vermisse ich dies in eurer Eifrigkeit, / dass sie nicht wachsam und munter genug war.“

auch selbst „unbezweifelbar zur Bildungselite des frühneuzeitlichen Europa“ zu rechnen waren<sup>1135</sup>. Zusätzlich verweist der Mangel an Rationalität, den der Begriff *zelus* (*vestro zelo*, V. 15) impliziert, auf das in der *Respublica litteraria* weit verbreitete protestantische Vorurteil, dass Jesuiten ihrem Glauben blind alles andere unterordnen.<sup>1136</sup> Da das Possessivpronomen *vestro* sich aber nicht exklusiv auf diese Personengruppe beziehen muss, sondern – wie im Fall der Lehrmeinungen (*dogmata vestra*, V. 12) – genauso gut auf die Katholiken allgemein bezogen sein kann, schließt Narsius auch die polnische Bevölkerung in seine Kritik mit ein, da diese nach Crispinus´ Aussage nicht-katholische Dichtung verschmäht (s.o.) und deshalb ebenfalls dem Vorurteil entspricht.<sup>1137</sup> Die Verwendung des Begriffes *zelus* ist außerdem deshalb interessant, weil er im Werk des Dichters ansonsten ein stereotypes Merkmal der orthodoxen Reformierten darstellt.<sup>1138</sup> Der Vorwurf des blinden religiösen Eifers tritt also nicht konfessionsspezifisch, sondern -übergreifend auf. Auffällig ist aber, dass Narsius seinen im Grunde beleidigenden Hinweis auf den intellektuellen Mangel über das subjektive Prädikat *desidero* (V. 15) wie eine dezente, höfliche Anmerkung wirken lässt, indem er seinen Adressaten eben nur auf ein Defizit aufmerksam macht, das er persönlich als solches empfindet. Über das tatsächliche Ausmaß dieses Defizits wird schließlich nichts Konkretes ausgesagt. Damit äußert er zwar inhaltliche Kritik, doch nicht auf sichtbar aggressive, sondern sprachlich abgemilderte Weise, wie es der Konvention der *Respublica litteraria* entspricht.

Narsius bemängelt ferner, Crispinus habe ihm keine Argumente für eine Konversion genannt.<sup>1139</sup> Hier deutet sich weiter an, dass er sich als rationalistischen Vernunftmenschen inszeniert, der – im Gegensatz zum jesuitischen beziehungsweise römisch-katholischen Eifer – einem Glaubenswechsel grundsätzlich aufgeschlossen gegenübersteht, sofern er durch Sachargumente herbeigeführt wird. Dass sein Gesprächspartner dies nicht getan habe, führt ihn daraufhin zu einer allgemeinen Schlussfolgerung über die Konversionsmethoden der Jesuiten (V. 27 ff.): *Quodsi concludam Patres ratione carere, / Et vi, vel fuco Sacra probare sua, / Mentiar? (...)*.<sup>1140</sup> Die inhaltliche Polemik wird an dieser Stelle sehr deutlich: Der verallgemeinernde Plural *Patres* (V. 27) unterstellt allen Jesuiten das intellektuelle Defizit der fehlenden Vernunft (*ratione carere*, V. 27) sowie den Einsatz von Gewalt (*vi*, V. 28) oder verschleiender rhetorischer Tricks (*fuco*, V. 28). Ein ironischer Gegensatz ergibt sich daraus, dass sie nur mit Hilfe irrationaler Mittel die Wahrheit ihrer Glaubensauffassung

1135Markus Friedrich: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Frankfurt a.M. und New York 2011, 28.

1136Vgl. Goldgar 1995, 197. Sie führt dazu weiter aus: „The interesting point about these comments is that the prejudice was precisely that the Jesuits were unwilling to abandon their own prejudices.“ (Ibid.)

1137In der Tat betraf die negative Stereotypisierung auch nicht-jesuitische Katholiken (vgl. ibid.).

1138Vgl. dazu grundlegend B I 1 II.

1139V. 17 f.: *Argumenta sacris mutandis nulla dedisti, / Quum vigilans aliàs satque superque sies.* („Du hast keine Argumente für einen Religionswechsel gegeben, / obwohl Du ansonsten mehr als wachsam genug bist.“)

1140„Wenn ich demnach folgern sollte, dass Patres frei von Vernunft sind / und dass sie mit Gewalt oder Verstellung die Inhalte ihrer Religion als gut erweisen, / dürfte ich dann lügen? (...).“

beweisen wollen (*Sacra probare sua*, V. 28), da der Begriff *probare* häufig eine vernunftbasierte Anerkennung bezeichnet.<sup>1141</sup> Auch in dieser Hinsicht ähneln die Jesuiten in Narsius' Darstellung sehr stark den orthodoxen Reformierten bei der Durchsetzung ihrer Lehrmeinungen in den Dordrechter Canones.<sup>1142</sup> Während der Vorwurf der Gewalt erst im weiteren Verlauf der Briefelegie konkretisiert wird<sup>1143</sup>, diskreditieren die Aspekte der rhetorischen Verstellung (*fucus*) und der Unvernunft die jesuitische Rhetorik.<sup>1144</sup> Damit greift der Dichter einen für die Jesuiten zentralen Bildungsinhalt an.<sup>1145</sup> Maßgeblich war dabei das für den Lehrplan kanonisierte Werk *De arte rhetorica libri tres* (1570) von Cyprian Soarez, doch wurde die „christliche "purgatio" der antiken Rhetorik von der "mentiendi licentia"“, die der Verfasser im Vorwort forderte, in der Praxis nicht eingehalten.<sup>1146</sup> Auch in ihren Predigten wandten die Jesuiten rhetorische Mittel an, um ihre Zuhörer affektiv zu erreichen und auf diese Weise von ihren Inhalten zu überzeugen.<sup>1147</sup> Entscheidend ist aber letztlich, dass Narsius diese inhaltlich sehr deutliche anti-jesuitische Polemik im Sinne der *moderatio* präsentiert: Wie im anti-katholischen Epigramm *Romani Imperii Incrementum* formuliert er sie als offene Frage, die durch den zusätzlich abschwächenden potenziellen Konjunktiv (*concludam*, V. 27; *Mentiar?*, V. 29) den Charakter einer bloßen Möglichkeit erhält, einer Annahme eben, der jederzeit widersprochen werden kann.

Passend dazu nennt er Crispinus auch hier im Anschluss das Mittel, das ihn dazu bringen würde, seine Ansichten zu ändern (V. 29 b f.): (...) *Edocean melius. Si pagina sacra / Me vincet, dictum mox revocabo meum.*<sup>1148</sup> Er präsentiert sich dem Leser als wahrer Protestant, indem er dem *Sola-*

1141Vgl. *TLL* „probo“ II B 2a, 10.2.1472.47-63.

1142Im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava* beklagte Narsius explizit, dass die neuen Religionsgesetze in den Niederlanden durch moralisch verpflichtende Eide, aber eben nicht durch eine objektive inhaltliche Untersuchung durchgesetzt wurden; vgl. B I 4a II, Abs. II 3.2.

1143Im Zusammenhang mit seinen anderen protestantenfeindlichen Handlungen unterstellt Narsius König Sigismund III. auch, Menschen zur Konversion zu zwingen; siehe unten Abs. II 1 (bes. Anm. 1162).

1144Aufgrund seiner direkten Verbindung mit *vis* (*vi, vel fuco*, V. 28) wird der Begriff *fucus* hier negativ bewertet. Das muss nicht per se der Fall sein, obwohl *fucus* als Synonym von *dolus* oder *fraus* oft nachweisbar ist (vgl. *TLL* „fucus“ B, 6.1.1462.39-77). Entscheidend ist – Quintilian folgend – vielmehr das Ziel, das mit diesem Mittel erreicht werden soll, und dabei kann es sich auch um ein positives Ziel handeln. Die Vorstellung, dass ein Redner bisweilen auf die Kunst der Verstellung zurückgreifen müsse, um seine Zuhörer zu überzeugen, ist also bereits antik, doch der Begriff *fucus oratorius* als Terminus technicus der Rhetorik kam erst im Verlauf der Frühen Neuzeit auf. Vgl. dazu Franz-Hubert Robling: „Fucus oratorius“, in: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, Tübingen 1996, Sp. 477.

1145Vgl. Manfred Kraus: „Exercitatio“, in: *ibid.*, Sp. 99.

1146Jörg Robert: „Die Ciceronianismus-Debatte“, in: Herbert Jaumann (Hrsg.): *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin und New York 2011, 46.

1147Vgl. dazu Markus Friedrich: *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München und Berlin 2016, 196. – Das zeigt sich beispielsweise in der Debatte, die über die Gestalt von Predigten geführt wurde, ob man nämlich an den mittelalterlichen thematischen Predigten festhalten oder, humanistischen Anregungen folgend, zu bibelzentrierten Postillen übergehen sollte. Postillen verfehlten nach Ansicht der Jesuiten nämlich aus folgendem Grund den eigentlichen Zweck der Predigt: „Der Bibel zu folgen (...) hieß lediglich zu "lehren" und "auszulegen", doch seine [sc. des Predigers] Ansprachen sollten "überreden" und bewegen.“ (Ders., 199.) Damit kommen den Predigten die Redeziele *persuasio* und *movere* zu, die durch Anwendung rhetorischer Kunstgriffe zu erreichen sind.

1148„(...) Ich möchte eines Besseren belehrt werden. Wenn die Heilige Schrift / mich überzeugt, werde ich meine Aussage bald widerrufen.“

*Scriptura*-Prinzip gemäß die Bibel zum Prüfstein seiner Entscheidung macht (*Si pagina sacra / Me vincet*, V. 29 f.).<sup>1149</sup> Ob es aber seine negativen Annahmen über die jesuitischen Konversionsmethoden oder aber seine Absage bezüglich der eigenen Konversion zum Römischen Katholizismus ist, die er gegebenenfalls widerrufen würde (*revocabo*, V. 30), lässt die vage Formulierung *dictum meum* (V. 30) bewusst offen. Ebenso uneindeutig ist das Verbum *revocare* an dieser Stelle: Zwar wird es häufig im Zusammenhang mit Konversionsvorgängen im klerikalen Bereich gebraucht<sup>1150</sup>, doch im weiteren Verlauf der Briefelegie verwendet Narsius selbst es allein noch zweimal im Zusammenhang mit der inhaltlichen Distanzierung zu seinen Lobgedichten auf Sigismund III., also in einem Kontext, der keineswegs als im engeren Sinne als religiös einzustufen ist.<sup>1151</sup> In jedem Fall sichert die grundsätzliche, der protestantischen Billigkeit entsprechende Bereitschaft zur fundierten Meinungsänderung den Dichter zusätzlich vor dem Vorwurf offener Polemik ab, sodass er dem Leser seine gedichtübergreifend propagierte Friedfertigkeit demonstrieren kann.

## II. Narsius' Verhältnis zur *Oratio Gratulatoria*

Eben diese mit dem argumentativ unangreifbaren Wahrheitsstreben verknüpfte Belehrungsbereitschaft bildet den Rahmen des zweiten Gedichtdrittels (V. 31-68), das Narsius dazu nutzt, den Lesern sein heutiges Urteil über insgesamt drei inhaltlich problematische Verse der *Oratio Gratulatoria* (*Orat. Grat.* 8 ff.) vorzulegen.

### Argument gegen Opportunismus: allgemeine inhaltliche Vorbereitung

Im Sinne einer stringenten Argumentation greift Narsius zu Beginn dieses Themenblocks den Akt des Widerrufs erneut auf, um ihn so unmittelbar an die zuvor abgehandelte Konversionsthematik anzuknüpfen (V. 31 f.): *Probrosum nulli, vincenti cedere vero, / Humanum errorem vel revocare suum*.<sup>1152</sup> Der einleitende unpersönliche Ausdruck *Probrosum nulli* (V. 31) verdeutlicht, dass ein Widerruf (*revocare*, V. 32) grundsätzlich dann keinen moralischen Makel darstellt, wenn der Widerrufende erst durch die Erkenntnis der Wahrheit (*vincenti cedere vero*, V. 31) lernen musste, dass er sich zuvor geirrt hat (*Humanum errorem suum*, V. 32). Dass der Mensch per se von alters her zum Irrtum neigt, veranschaulicht die Anspielung auf die bekannte antike Sentenz *errare*

1149Die Betonung des *Sola-Scriptura*-Prinzips auf remonstrantischer Seite findet sich ebenfalls im an Lutheraner gerichteten Werbegedicht *Laus et Studium*, dort hinsichtlich der Lehre des Jacobus Arminius; vgl. B I 3 II, Abs. I 3.

1150Vgl. Alexander Schunka: *Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Hamburg 2006, 324 und Sarah Horstkamp: „Konversionsschriften zwischen Muster und Variation – Zwei protestantische Fallbeispiele“, in: Jürgen Macha, Anna-Maria Balbach und Sarah Horstkamp (Hrsgg.): *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster u.a. 2012, 86.

1151Vgl. dazu Abs. II sowie II 2 und 3.

1152„Es ist für niemanden schimpflich, der siegenden Wahrheit zu weichen / oder seinen menschlichen Fehler zu widerrufen.“

*humanum est*.<sup>1153</sup> Da Narsius direkt im Anschluss seine eigene Distanzierung von einer früheren Aussage thematisiert<sup>1154</sup>, verfolgt er mit dieser Sentenz die Strategie der allgemeinen inhaltlichen Vorbereitung: Er erweist sich in seinem konkreten Beispiel schließlich selbst als ein dem Irrtum zugeneigter Mensch, dem sein Irrtum entsprechend nicht als moralischer Makel angelastet werden kann. Daraus folgt, dass auch seine Meinungsänderung kein Zeichen von Opportunismus ist, sondern nur die zwingende Konsequenz einer neuen Erkenntnis.

### 1. Zu *Orat. Grat.* 9 f.: Unwissen, Darstellung als Tatsachenbericht, schwere Überprüfbarkeit und Anspielungen

Narsius referiert, er habe im Auftrag des Danziger Stadtrates ein Lobgedicht anlässlich Sigismunds Besuch in der Stadt verfasst, und zitiert wörtlich die zwei Verse der *Oratio Gratulatoria*, die loben, dass der polnische Monarch das Zusammenleben unterschiedlicher christlicher Glaubensrichtungen schütze (vgl. V. 33b-38).<sup>1155</sup> Daraufhin beginnt seine Rechtfertigung. Zunächst weist er darauf hin, dass er als Auswärtiger kein persönliches Wissen um die religionspolitischen Zustände in Polen hatte und deshalb glauben musste, was er darüber hörte.<sup>1156</sup> Dem gegenüber steht aber der inzwischen erfolgte Erkenntnisgewinn (V. 41 ff.): *Jam scio Vindelico Sacrorum foedere nexos / Expelli multis, Rege jubente, locis. / Displicet hoc factum. (...)*.<sup>1157</sup> Narsius betont sein neues Wissen (*Jam scio*, V. 41), indem er das Verbum intelligendi *scio* exponiert vor den davon ausgelösten *AcI* direkt an den Versanfang stellt. Dass es sich bei dem genannten Vorwurf gegen Sigismund um keine bloße Vermutung, sondern eine Tatsache handelt, suggeriert zusätzlich die im knappen Berichtstil gehaltene, sachlich-nüchterne Feststellung *Displicet hoc factum* (V. 43). Er unterstellt dem König (*Rege jubente*, V. 42), für die Vertreibung von Protestanten verantwortlich zu sein (*Vindelico Sacrorum foedere nexos, / Expelli*, V. 41 f.). Dabei lässt die Periphrase *Vindelico Sacrorum foedere nexos* allerdings offen, ob tatsächlich Lutheraner *und* Reformierte oder nur Lutheraner zu den Opfern zählen.<sup>1158</sup> Ebenso vage ist der Hinweis auf die vielen Orte, von denen sie angeblich

---

1153 Ursprünglich stammt sie wohl aus dem antiken Griechenland und ist von Cicero aufgegriffen worden: Cic. *Phil.* 12,2: *Cuiusvis hominis est errare, nullius, nisi insipientis, in errore perseverare*; vgl. Christoph Gutknecht: *Lauter blühender Unsinn. Erstaunliche Wortgeschichten von Aberwitz bis Wischiwaschi*, München 2003, 190.

1154 Das macht er durch eine entsprechende Aussage sehr deutlich (V. 33): *Exemplum facto ipse dabo. (...)* („Ich werde selbst durch eine Tat ein Beispiel geben. (...).“)

1155 Es handelt sich dabei um *Orat. Grat.* 9 f. – Vgl. dazu B II 1a II.

1156 V. 39 f.: *Jsta [sic!] peregrinus scripsi, quum fama Polonis / Libera, quod fas est, diceret esse Sacra.* („Das schrieb ich als Auswärtiger, weil das Gerücht sagte, / die Polen hätten – was recht ist – eine freie Religion.“)

1157 „Jetzt weiß ich, dass die im Augsburger Religionsvertrag Verbundenen / auf Befehl des Königs von vielen Orten vertrieben werden. / Diese Tatsache missfällt. (...).“

1158 Narsius selbst bezeichnet die Lutheraner aus seiner persönlichen Perspektive als Angehöriger einer reformierten Glaubensrichtung auch in anderen Gedichten als „im Augsburger Religionsfrieden Verbundene“; vgl. dazu B I 3 II (Abs. I 2a) und auch *Repulsa* 7. Sollte er hier aber die neutrale Perspektive eines allwissenden Erzählers einnehmen – was nicht endgültig geklärt werden kann –, kann die zweite protestantische Bündnispartei freilich ebenso miteinbezogen werden.

vertrieben werden (*multis locis*, V. 42). Da der Dichter keine weiteren Informationen zu dieser Anklage vermittelt – auch nicht dazu, woher er sein neues Faktenwissen bezieht –, geht ihr Status nicht über den einer bloßen, unbewiesenen Behauptung hinaus. Da die schwedisch-lutherischen Leser keinen Grund haben, den Vorwurf ihrem Feind gegenüber anzuzweifeln, und sich eine Überprüfung außerdem mühsam gestalten würde, kann Narsius sich hier auf seine suggestive Darstellung als Tatsache beschränken.

Entsprechend stellt er Sigismund, dem solche protestantenfeindlichen Handlungen historisch nicht nachgewiesen werden konnten, als Negativbeispiel seinem Amtsvorgänger Stefan Báthory gegenüber, den zeitgenössische Protestanten sehr schätzten (V. 43 b f.): *Video praeclara Bathoris / Dicta Sigismundum nolle sequenda sequi*.<sup>1159</sup> Hier impliziert der Dichter die Wahrheit seiner Aussage über seine Autopsie (*Video*, V. 43).<sup>1160</sup> Er wirft seinem einstigen Gönner, den er noch einmal klar beim Namen nennt (*Sigismundum*, V. 44), eine mutwillige Missachtung (*nolle sequi*, V. 44) zu beachtender Regeln vor (*Dicta sequenda*, V. 44), wobei das Polyptoton *sequenda sequi* die Notwendigkeit der Beachtung noch hervorhebt und damit Sigismunds Handeln umso verwerflicher erscheinen lässt. Dass es sich bei „Báthorys hochberühmten Befehlen“ (*praeclara Bathoris / Dicta*, V. 43 f.) konkret um die Warschauer Konföderation handelt, die den Schutz der Nicht-Katholiken in Polen aus dem pragmatischen Grund der innenpolitischen Stabilität vorschreibt, wird nicht explizit.<sup>1161</sup> Vor dem Hintergrund der früheren Annahme, in Polen herrsche Religionsfreiheit (vgl. V. 40), suggeriert Narsius seinem schwedischen Publikum mit dieser vagen Anspielung, zu Zeiten Stefan Báthorys hätten die Protestanten dort tatsächlich mehr religiöse Rechte genossen, da der Monarch ihren Schutz als Selbstzweck betrachtet hätte. Da die Leser selbst vermutlich keine tieferen Kenntnisse der polnischen Religionspolitik im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts aufweisen konnten, aber den Namen ‚Báthory‘ vielleicht schon einmal in einem positiven Zusammenhang gehört hatten, genügt dem Dichter diese Anspielung als Argument. Was er Sigismund III. hier vorwirft – den Abschluss bildet der Vorwurf der Zwangskonversion<sup>1162</sup> –, sind protestantenfeindliche Dinge, die sein geographischer Nachbar König Ferdinand in Böhmen tatsächlich seit einigen Jahren in die Tat umsetzte.<sup>1163</sup> Unwissenden dürfte eine entsprechende

---

1159,„Ich sehe, dass Sigismund den hochberühmten / Befehlen Báthorys nicht folgen will, obwohl man ihnen folgen muss.“ – Zu Báthorys und Sigismunds Religionspolitik vgl. B II 1a II.

1160Zu dieser Technik vgl. auch B I 3 II (Abs. I 3) und B I 4a II (Abs. II 2.4.).

1161Báthory war freilich auch nicht der Urheber dieser Übereinkunft, sondern verlieh ihnen durch seine Anerkennung lediglich eine größere Autorität; vgl. B II 1a II.

1162V. 47 f.: *Cogat ad obsequium miseros, simulataque Sacra / Rex. Me non coget, ut violenta probem*. („Der König mag Unglückliche zum Gehorsam zwingen und zu vorgetäuschten heiligen Bräuchen. / Mich wird er nicht zwingen, sodass ich Grausames gutheiße.“) – Der Vorwurf der Gewalt (*Cogat*, V. 47; *coget, violenta*, V. 48) setzt Sigismunds verwerfliches Handeln mit dem der Jesuiten gleich; siehe oben Abs. I 2.

1163Vgl. B II 1a II.

suggestive Darstellung des polnischen Monarchen daher unbewusst vertraut und damit plausibel erscheinen.

## 2. Zu *Orat. Grat. 8*: lexikalische Mehrdeutigkeit, Anonymisierung und intertextuelle Anspielungen

Narsius rechtfertigt nicht nur die damalige Aussage über Sigismunds positiven Umgang mit nicht-katholischen Untertanen, sondern paraphrasiert darüber hinaus den achten Vers der *Oratio Gratulatoria*, der den milden, arglosen Charakter des Königs lobt (V. 51): *Insuper et Mitem Regem, ac Sine Fraude canebam*.<sup>1164</sup> Dieses Lob erfährt nun eine Relativierung (V. 52): *De prisco haec Genio, aut indole dicta volo*.<sup>1165</sup> Das positiv konnotierte Attribut *prisco* (V. 52) suggeriert, dass Sigismunds gelobte Milde vor sehr langer Zeit existierte<sup>1166</sup> und Ausdruck seines eigentlichen, edlen Charakters war, ehe dieser sich veränderte.<sup>1167</sup> Der mehrdeutige Begriff *Genius* (*Genio*, V. 52) fungiert einerseits im Sinne einer Synonymhäufung als Ergänzung und Verstärkung des eindeutigen Ausdrucks *indoles* (*indole*, V. 52).<sup>1168</sup> Da er andererseits aber auch einen Gönner bezeichnen kann<sup>1169</sup>, weist Narsius im Subtext auf die Rolle hin, die Sigismund vor längerer Zeit (*prisco Genio*, V. 52) in seinem Leben gespielt hat – und nun eben nicht mehr spielt. Als klare und deutliche Absage kann dies jedoch freilich nicht gewertet werden, denn das Charakterlob hätte schließlich denkbar leicht auch vollkommen zurückgenommen werden können, nachdem der Dichter in Schweden neue Gönner gefunden hatte.

Stattdessen impliziert dieser, dass der schwedische Feind seinen Charakter nicht von sich aus zum Schlechteren verändert habe (V. 61 f.): *Et Regem falsae sic Relligionis amore / Usque incantatum, ac fraudibus esse dolent* [sc. *Sueones*].<sup>1170</sup> Wenngleich der eigentliche Täter anonym bleibt, stellt Narsius Sigismund (*Regem*, V. 61) mit Hilfe der Passivform *incantatum* (V. 62) doch eindeutig als handlungsunfähiges Opfer dar, das von bösen Mächten in starkem Maße (*Usque*, V. 62) verhext wurde.<sup>1171</sup> Dass es sich um eine irrationale Verirrung handelt, verdeutlicht der Hinweis auf das Gefühl der Liebe, die sich allerdings auf etwas Unwahres richtet, nämlich auf eine „falsche Religion“ (*falsae Relligionis amore*, V. 61). Diese unverbindliche Umschreibung verhindert die explizite Erwähnung der römisch-katholischen Konfession in einem äußerst negativen Zusammenhang, denn ihr wird hier jeglicher Wahrheitsanspruch aberkannt. Die anonymisierende

1164,„Darüber hinaus besang ich den König als ‚milde und ohne Arglist‘.“

1165,„Ich will, dass dies über sein altes Genie oder Naturell gesagt wurde.“

1166Vgl. *TLL* „*prisca*“ I A 2a, 10.2.2.1373.38-1374.22.

1167Vgl. ders. II A 1a, 10.2.2.1376.51-74.

1168Vgl. ders. „*genius*“ II A 6, 6.2.1840.29-36.

1169So wurde beispielsweise in der antiken Komödie ein Patron, der einen Parasiten bei sich aufnimmt, als *genius* bezeichnet; vgl. ders. I F, 6.2.1839.14-25.

1170,„Und sie [sc. die Schweden] bedauern, dass der König von der Liebe zur falschen Religion / und von Betrügereien so in einem fort verhext wurde.“

1171Das Verbum *incanto* ist grundlegend klar mit dem Akt der Magie verbunden, die gerade in einem christlichen Kontext per se als schädlich und geradezu teuflisch zu deuten ist; vgl. ders. „*incanto*“ 1b, 7.1.846.67-77.

Anspielung auf Betrügereien (*fraudibus*, V. 62), die Sigismunds Verstand verhext haben, erinnert an die vorangegangene Darstellung der Jesuiten, die rhetorische Verstellung nutzen, um Menschen über ihre Affekte für sich zu gewinnen.<sup>1172</sup> Da sie im Leben des polnischen Königs von Jugend an eine große Rolle spielten und – beispielsweise im Falle der Danziger Jesuiten – auch finanzielle Unterstützung von ihm erhielten<sup>1173</sup>, wirkt auch diese Unterstellung plausibel. Doch nicht nur textimmanent weist Narsius ihnen letztlich die Schuld für den Charakterwandel des Königs zu: Den Gedanken, dass er trotz seiner eigentlich noblen, weil ja teils schwedischen Abkunft vom Papst und den jesuitischen Verführungskünsten korrumpiert wurde, findet sich sowohl im *Epitaphium Caroli Noni*<sup>1174</sup> und besonders in der *Prosopopoeia Piarum Manium*<sup>1175</sup> – denjenigen Gedichten, die der Briefelegie im Druck der *Poëmata Septentrionalia* unmittelbar vorausgehen beziehungsweise folgen. Aufgrund der engen räumlichen Verbindung dieser drei Texte ist es wahrscheinlich, dass der Leser die dort enthaltenen Informationen mit den Aussagen der *Epistola Elegiaca* in Verbindung bringen und die Anspielungen mit diesem intertextuellen Wissen auflösen konnte, ohne dass Narsius hier die Strategie der Anonymisierung aufgeben musste. Auf die *Prosopopoeia Piarum Manium* weist der Dichter am Ende der Briefelegie sogar hin.<sup>1176</sup>

Dieselben Strategien verfolgt Narsius, um den Jesuiten die Schuld am Ausbruch des schwedisch-polnischen Krieges zuzuschreiben (V. 49 f.): *Quique Sigismundum Suecia pepulêre nefandis / Consilijs, videant ne mala plura ferant.*<sup>1177</sup> Wenngleich es in Wahrheit Sigismunds eigener Onkel Karl IX. war, der den rechtmäßigen Thronerben mit Intrigen aus Schweden vertrieb (*Sigismundum*

---

1172 Siehe oben Abs. I 2.

1173 Im Zuge seiner Reise nach Danzig besuchten Sigismund und seine Familie die Mission in Altschottland mehrmals, und bei einem dieser Besuche ergab sich auch eine finanzielle Spende für die dortigen Jesuiten; vgl. Stachnik und Triller 1986, 141.

1174 Im *Epitaphium* äußert sich der Sprecher, der verstorbene König Karl IX., folgendermaßen (V. 7 f.): *Novum minantem depuli Papae jugum, / Gentemque captum quae Sigismundum tenet.* („Ich vertrieb das neue drohende Joch des Papstes / und das Volk, das Sigismund gefangen hält.“) Sigismund erscheint ganz deutlich als unfreies Opfer, weil ihn das (polnische) Volk in seiner Gewalt hat. Er ist nur das Objekt der Handlungen des Volkes. Einige Verse darauf wird der Papst auch mit den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Schweden und Polen in Verbindung gebracht (V. 10 f.): *(...) et quidquid armorum penu / Papale promit, vici, amico Numine.* („(...) und was auch immer er aus dem päpstlichen Waffenarsenal / hervorholte, habe ich besiegt, weil die göttliche Macht mir freundlich gesonnen war.“) Der polnische König handelt zwar selbst, doch der Papst unterstützt ihn dabei, indem er Kriegsmittel zur Verfügung stellt.

1175 *Prosop.Man.* 49: *Mutata sic in pejus haud mala indoles?* („Hat sich eine nicht schlechte Charakteranlage so zum Schlechteren verändert?“) – Die Ursachen für den Charakterwandel werden hier interessanterweise ausschließlich im religiösen Bereich gesucht (V. 50-56): *Religio sana sicne mentem laeserit, / Ut se suosque perditum infelix eat, / Ac Regna avitis parta tot laboribus? / ... / An Jesuitae fascinatur artibus, / Stimulante Papae Nuncio Male-Spineo?* („Könnte eine gesunde Religion den Geist so verletzt haben, dass der Unglückliche sich und die Seinen in den Untergang stürzt / und das Königreich, das unter so vielen vorväterlichen Mühen hervorgebracht wurde? / ... / Oder wurde er von den Künsten eines Jesuiten verzaubert, / durch Anstiftung des schlecht-bedornten päpstlichen Nuntius?“) – Zur Rolle des päpstlichen Nuntius Germanico Malaspina im Zusammenhang mit dem schwedisch-polnischen Konflikt s.u.

1176 Siehe unten Abs. III 4.

1177 „Und diejenigen, die Sigismund aus Schweden vertrieben haben mit ihren ruchlosen / Plänen, sollen zusehen, dass sie nicht noch mehr Übel ertragen.“



*Suecia populêre*, V. 49) und damit die Kriegshandlungen grundsätzlich auslöste<sup>1178</sup>, umschreibt Narsius die Täter hier mit dem überaus unverbindlichen Pronomen *qui* (*Quique*, V. 49). Die Anspielung auf „ruchlose Pläne“ (*nefandis / Consilijis*, V. 49), die den einzigen Hinweis auf ihre Identität liefert, lässt sich erneut intertextuell auflösen: Im Epigramm *Repulsa Francisci de Mala Spina* schildert der Dichter, der tyrannische Papst habe den christlichen Schweden den Untergang ersonnen und deshalb seinen Nuntius Malaspina (1550–1603) ausgesandt, um Sigismunds Krönung durchzuführen.<sup>1179</sup> Letztlich spielt er damit also auf die tatsächlich nachweisbaren Versuche vonseiten der römischen Kurie an, Schweden mit Hilfe dieser Krönung zu rekatholisieren.<sup>1180</sup> Die Rolle der jesuitischen Verführungskünste in diesem Plan sollte Narsius auch in seiner späteren Tragödie *Gustavus Saucius* hervorheben.<sup>1181</sup>

Angesichts dieser Intrige suggeriert der Dichter, dass die schwedische Partei selbst keinerlei Schuld am Krieg trägt. Er verzichtet sogar darauf, ihre Beteiligung daran als eine Art Verteidigung oder Notwehr auszulegen, indem er sie im folgenden ausschließlich als passive Opfer einiger Kriegshandlungen darstellt (V. 53 ff.)<sup>1182</sup>. Auch hier wiederholt er seine Annahme, dass diese Verbrechen an den Schweden letztlich auf besagte „ruchlose Pläne“ zurückzuführen seien (V. 55 f.): *Caeteraque in Sueones patrata immanibus ausis, / Consilijis vaftris attribuenda putem*.<sup>1183</sup> Die Wahl des Optativs *putem* (V. 56) deutet die billige Gutmütigkeit des Dichters gegenüber seinem einstigen Gönner Sigismund an, dem er solche Untaten (*in Sueones patrata immanibus ausis*, V. 55) nicht zutrauen möchte. Auf dieser Grundlage äußert er sich nun abschließend zu seinem früheren Charakterlob (V. 57 f.): *Si Rex sponte suâ tam dira patrasse fatetur, / Jam scripti taedet, nec revocare pudet*.<sup>1184</sup> Die Wiederaufnahme des Verbums *patro* (*patrata*, V. 55; *patrasse*, V. 57)

---

1178Vgl. B II 2.

1179*Repulsa* 3-6: *Quum Christi membris Papae meditata Tyrannis / Exitium, in Sueones, en, MalaSpina venit, / Et sibi Regalis jactat jus esse Coronae, / Inque Sigismundum mox Diadema parat.* („Und weil die Tyrannis des Papstes den Mitgliedern Christi den Untergang / ersonnen hatte, kam, sieh da, ‚Schlecht-Dorn‘ (sc. Malaspina) zu den Schweden, / prahlte, er hätte das Recht der königlichen Krone / und bereitete für Sigismund bald die Königswürde vor.“)

1180Entsprechende Pläne wurden Sigismund vom Polen Bartholom(a)eus Powinski vermittelt, der zunächst als Legat im Dienste des Papstes Clemens VII. und später auch als Internuntius für Sigismund tätig war; vgl. Sebastiano Ciampi (Hrsg.): *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze politiche, ecclesiastiche, scientifiche, letterarie, artistiche dell' Italia colla Russia, colla Polonia ed altre parti settentrionali*, Bd. 1, Florenz 1834, 181. Auch Malaspina hatte Befehle aus Rom erhalten, die Klärung der Religionsfrage hinauszuzögern und Sigismund nach römisch-katholischem Ritus krönen zu lassen; vgl. Czaika 2009, 81 (Anm. 16) und Günter Barudio: *Gustav Adolf der Große. Eine politische Biographie*, Frankfurt a.M. 1982, 53.

1181Vgl. Helander 2004, 332.

1182*Insidias Patruo structas, fusumque cruorem, / Et laesam toties, ac sine fine fidem, / Caeteraque in Sueones patrata immanibus ausis, / ...* („Den dem Onkel gestellten Hinterhalt, das vergossene Blut, / die so oft und ohne Ende gebrochene Treue / und die übrigen Dinge, die in entsetzlichen Unternehmungen gegen die Schweden durchgeführt wurden, / ...“)

1183„Und die übrigen Dinge, die in entsetzlichen Unternehmungen gegen die Schweden durchgeführt wurden, / müssen – so möchte ich glauben – den verschlagenen Plänen zugeschrieben werden.“

1184„Wenn der König zugibt, dass so grausige Dinge nach seinem eigenen Willen ausgeführt wurden, / bereue ich das Geschriebene schon, und ich schäme mich nicht, es zu widerrufen.“

verknüpft diese Aussage direkt mit den zuvor genannten Kriegsuntaten. Deshalb bleibt vage, ob die gegebenenfalls zu widerrufende Schrift (*scripti nec revocare pudet*, V. 58) mit der *Oratio Gratulatoria* gleichzusetzen ist, die das Charakterlob der Milde enthält, oder mit der hier unmittelbar vorangegangenen Verteidigung Sigismunds, die den Jesuiten die Schuld am Krieg zuwies: Letztere wäre schließlich hinfällig, wenn der polnische König zugäbe (*Si Rex fatetur*, V. 57), dass er selbst die schrecklichen Taten des Krieges verantwortet, weil sie auf seinem eigenen Antrieb hin begangen wurden (*sponte suâ tam dira patrasse*, V. 57). Solange dieses Geständnis jedoch ausbleibt – so impliziert Narsius –, hält er an dieser Darstellung Sigismunds als Opfer der hinterlistigen Jesuiten fest, die dessen moralische Schuld am schwedisch-polnischen Konflikt eindeutig abmildert. Interessanterweise findet sich diese Verantwortungsverteilung auch im Vorwort der 1626 erschienen kurzen Gedichtsammlung *Sacra Natalitia*.<sup>1185</sup> Es wird also deutlich, dass der Dichter sich auf der einen Seite zwar von seinem einstigen Gönner distanziert, jedoch nicht vollkommen mit ihm bricht, sondern stattdessen ein Schlupfloch offen lässt, sein Urteil über ihn erneut (auch zum Positiven) ändern zu können. Als Sündenbock dienen ihm die in Schweden ohnehin stark verachteten Jesuiten, die den speziellen, offiziellen Adressaten Crispinus an diesem Punkt der Briefelegie längst als kollektives Ziel der schwedenfreundlichen, aber anonymisiert und unverbindlich vorgetragenen Polemik abgelöst haben.

### 3. Schwedische *aequitas*: allgemeine inhaltliche Vorbereitung und Autoritätsargument

Sein neu erworbenes Wissen über den in Wahrheit nicht lobenswerten Umgang Sigismunds mit nicht-römisch-katholischen Einwohnern seines Reiches sowie über die Kriegshandlungen gegen Schweden genügt Narsius nicht, um den Lesern gegenüber sein Verhältnis zur eigenen heiklen Dichtung zu rechtfertigen. Als weiteres Argument zugunsten seines tadellosen Charakters führt er ihnen zusätzlich die Reaktion der schwedischen Obrigkeit auf die pro-polnischen Lobgedichte vor Augen. Dazu trifft er zunächst folgende Feststellung (V. 59 f.): *Judicium ast Sueones ipsi longè aequius Hostis / De factis omnes corde lubente ferunt*.<sup>1186</sup> Er lobt die grundsätzliche Haltung aller

<sup>1185</sup>Dort heißt es (*Sacr.Nat. A v, 4-13*): *Hostilibus quidem Copijs hoc optaverim, ut in honorem ac bonum communis Christianitas, compescatur immanitas Cosacorum, illa saepiùs perpetrans, quae ipsis Turcis aequioribus horrore essent, & à Rege Sigismundo (licet pessimis Iesuitarum consilijs bellum hoc protrahente, tamen à pietate & aequitate [9] Gustaviana non omninò degenerante) plurimisque Polonorum ac Lithuanorum Magnatibus improbari quidem crediderim, attamen immoderato Suedorum odio plerumque impune tolerantur, non sine honoris ipsorum & Orbis Christiani dispendio.* („Den feindlichen Truppen freilich möchte ich dies wünschen, wie zur Ehre und zum Wohl die gesamte Christenheit, dass die Grausamkeit der Kosaken befriedet wird, jene, die allzu oft durchführt, was selbst den allzu billigen Türken zum Entsetzen gereicht, und von König Sigismund (der, mag er auch aufgrund der bösesten Pläne der Jesuiten diesen Krieg in die Länge ziehen, trotzdem nicht gänzlich von der Gustav'schen Frömmigkeit und Billigkeit [9] abweicht) und den meisten der polnischen und litauischen Magnaten, möchte ich glauben, zwar nicht gebilligt wird, aber trotzdem aufgrund des unmäßigen Hasses auf die Schweden hauptsächlich geduldet wird, nicht ohne Schaden für die Ehre derselben und die christliche Welt.“)

<sup>1186</sup>„Aber die Schweden ertragen alle mit bereitwilligem Herzen weitaus billiger / ein Urteil über die Taten des Feindes.“

Schweden (*Sueones ipsi / omnes*, V. 59 f.) gegenüber Beurteilungen, die vom Feind vollbrachte Taten betreffen (*Judicium Hostis / De factis ferunt*, V. 59 f.), denn diese Haltung ist von aufrichtiger, innerer Bereitschaft (*corde lubente*, V. 60) zu großer Billigkeit geprägt (*longè aequius*, V. 59). Wie der qualitativ gesteigerte Komparativ *longè aequius* suggeriert, dessen Vergleichspunkt sich nur implizit aus dem Kontext ergibt, verhalten sie sich damit sogar noch weitaus billiger als der Dichter selbst, der ja unmittelbar zuvor angekündigt hatte, weitere positive Aussagen über Sigismund eventuell zurückziehen zu wollen (s.o.). Mit diesem strategischen stereotyp-gemeinschwedischen Lob der Billigkeit erklärt Narsius seinen Lesern bereits im Vorhinein den Grund dafür, weshalb die Obrigkeit des Landes so gelassen auf seine eigentlich heikle, weil den Kriegsfeind lobende Dichtung reagiert hat. Sollte es sich bei den Rezipienten selbst um Schweden handeln, kommen sie angesichts dieser auch für sie gültigen Charakterisierung nicht umhin, seine Gedichte ebenfalls nachsichtig zu betrachten, da man ihnen ansonsten die positive, volkstypische Eigenschaft der Billigkeit absprechen könnte. Im Sinne eines Autoritätsarguments führt Narsius daraufhin an, sowohl König Gustav II. Adolf als auch Reichskanzler Oxenstierna seien ihm trotz des Feindeslobes gewogen, der Monarch habe ihn sogar belohnt (vgl. V. 63-66).<sup>1187</sup> Zuletzt stellt er abschließend noch einmal klar, wer für den Widerruf der betroffenen Verse aus der *Oratio Gratulatoria* verantwortlich sei (V. 67 f.): *Nec quidquam jussit [sc. Oxenstierna] mutari in versibus istis. / Quod revoco, et moderor, sponte libenter ago.*<sup>1188</sup> Die in der Briefelegie vorgenommene Korrektur wurde also in keinsten Weise ‚von oben‘ befohlen (V. 67). Stattdessen betont Narsius seine freiwillige Bereitschaft zu Widerruf (*Quod revoco*, V. 68) und Relativierung (*et moderor*, V. 68) des früher verfassten Gedichtes (*in versibus istis*, V. 67) durch die asyndetische Verknüpfung der Synonyme *sponte* (V. 68) und *libenter* (V. 68). Dies soll den Lesern als Beweis dafür dienen, dass er seine Haltung den heiklen Versen gegenüber tatsächlich selbst geändert hat. Da die Obrigkeit offenbar keine Notwendigkeit zur Bearbeitung der Aussagen sieht, ihm daraus also keine Vorteile ihr gegenüber entstehen, ist er daher seiner Darstellung zufolge keinesfalls als Opportunist zu beurteilen.

### III. Selbstinszenierung als Poet und Teilhaber an der *Respublica litteraria*

Das letzte Gedichtdrittel (V. 69-100) widmet sich schließlich dem neuen literarischen Vorhaben des Dichters, nämlich seiner Arbeit am historiographischen Epos *Carolus*, mit der ihn König Gustav II.

1187 *Quin Rex Gustavus, quo non est aequior alter, / Hostem laudanti praemia sponte dedit. / Nuper et Axelius, Regi qui proximus Heros, / Oxenstierna favens laudibus Hostis erat; / ...* („Ja, König Gustav – kein anderer ist billiger als er – / gab mir, der ich den Feind lobte, sogar freiwillig eine Belohnung. / Auch Axel Oxenstierna, der Held, der dem König am nächsten ist, war unlängst / dem Lob auf den Feind günstig gewogen; / ...“)

1188 „Und er [sc. Oxenstierna] befahl nicht, dass irgendetwas an diesen Versen geändert werden sollte. / Was ich widerrufe und anpasse, tue ich gern von mir aus.“

Adolf beauftragt hat.<sup>1189</sup> Angesichts dieses Anliegens, das im Kontext der *Respublica litteraria* häufig anzutreffen ist, suggeriert Narsius den Lesern seine eigene Teilhabe an dem Gelehrtennetzwerk beispielsweise dadurch, dass er Crispinus einen Mittelsmann in Danzig nennt<sup>1190</sup>: Der protestantische Arzt Daniel Fabricius (geb. um 1588)<sup>1191</sup>, der seinerseits auch lateinische Gelegenheitsgedichte verfasste<sup>1192</sup>, würde die gewünschten Schriften anstatt seiner in Empfang nehmen.<sup>1193</sup> Erneut hat er vor Ort im Exil also Kontakt zu einem Berufskollegen geknüpft.<sup>1194</sup> Hauptsächlich bietet Narsius seinem Publikum in diesem letzten Drittel aber einen Einblick in seine poetische Arbeitsweise. Damit seine diesbezügliche Selbstdarstellung jedoch weniger aufdringlich wirkt, geschieht sie indirekt, da sich der Dichter hier nach langer Zeit wieder an den offiziellen Adressaten Crispinus wendet und ihm stellvertretend für die übrigen Leser seine Methoden erklärt. Im folgenden soll dargestellt werden, was der Dichter bezüglich der Arbeit am Epos *Carolus* behauptet und welche inhaltlichen Einwände den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen in Zweifel ziehen können.

### 1. Persönliche Unvoreingenommenheit: Wortspiel und textimmanente Anspielung

Narsius äußert sich zu dem möglichen Einwand, er könne aus persönlichen Gründen gegen die polnische Partei voreingenommen sein und sie deshalb in seinem Epos abwertend darstellen (V. 81 f.): *Haud ita me sprete torquet injuria versus, / Torquere ut Verum vindice corde velim.*<sup>1195</sup> Das Spiel mit dem mehrdeutigen, bildhaften Verbum *torquere* (*torquet*, V. 81; *Torquere*, V. 82) verleiht dem

1189Zumindest kündigt er Werk und Auftrag nicht nur dem Jesuiten Crispinus, sondern auch seinem Landsmann Rutgersius gegenüber an; vgl. B II 2.

1190Vgl. dazu Goldgar 1995, 31 f.

1191Er war der Begründer der bekannten gleichnamigen Danziger Ärztesfamilie. Bereits um das Jahr 1624 herum arbeitete er dort als Arzt, ehe er 1636 Stadtphysikus wurde; vgl. Maria Bogucka: *Das alte Danzig. Alltagsleben vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Leipzig 1980, 165 und Michael Albinus: *Die Allerheiligste Empfängnis / Wunderbare Geburt und Menschwerdung Gottes des einigen Seeligmachers Aller Welt Jesu Christi*, Danzig 1636, A 2 r. – Seine Zugehörigkeit zu einer protestantischen Konfession legt die Promotion anno 1616 am *Collegium Venetum* in Padua nahe, denn dort konnten seit diesem Jahr auch protestantische Studenten ihre Doktorwürde erlangen, ohne einen Glaubensschwur auf das katholische Bekenntnis ablegen zu müssen; vgl. Claudia Zonta: *Schlesier an italienischen Universitäten der Frühen Neuzeit 1526-1740*, Stuttgart 1999, 79 und Christoph Meiners: *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unsers Erdtheils*, Zweiter Band, Göttingen 1803, 286.

1192Ein Beispiel dafür findet sich in der Appendix eines Berichtes des Königsberger Medizinprofessors Georgius Lothus. Dieses schlicht *Aliud* betitelte Gedicht behandelt eine im Juli des Jahres in Königsberg vorgenommene Operation an einem jungen Mann, der ein Messer verschluckt hatte. Es findet sich in: Georgius Lothus (Hrsg.): *Kurze Relation von einem / den 29. Maji stylo novo, abgeschluckten / und den 9. Julij / allhie zu Königsbergk / ausgezogenem Messer / Nebenst dessen Conterfeyt und vorgenommenen operation, und curation ...*, Königsberg 1635, 45.

1193V. 75 f.: *Fabritius Medicus curabit tradita fidus, / Cuius nota mihi candida rara fides.* („Der Arzt Fabritius wird sich zuverlässig um die übergebenen Schriften kümmern, / dessen aufrichtige, seltene Zuverlässigkeit mir bekannt ist.“ – Anlässlich der Geburt seines zweiten Kindes verfasste Narsius für Fabricius das Gelegenheitsgedicht *Secundae Paternitati Clarissimi atque Excellentissimi D. Danielis Fabritii Medici Gedanensis* (Poëm. Sept. E 2 r.).

1194Auch die Gebrüder Westhovius aus Hamburg beziehungsweise Lübeck sowie der Däne Caspar Bartholinus waren Ärzte; vgl. B I 4.

1195„Die Ungerechtigkeit des verschmähten Gedichtes quält mich nicht so sehr, / als dass ich rächenden Herzens die Wahrheit verdrehen wollte.“

Gedanken einen pointierten, sentenzenhaften Charakter.<sup>1196</sup> Es stellt dem Leser anschaulich vor Augen, dass er als Vernunftmensch sich nicht von einer negativen, quälenden Emotion wie verletztem Stolz (*spreti torquet injuria versus*, V. 81)<sup>1197</sup> dazu verleiten lässt, aus Rache (*vindice corde*, V. 82) die Wahrheit zu verdrehen (*Torquere Verum*, V. 82)<sup>1198</sup>. Auch der Einsatz einer Alliteration, die Wahrheit und Rache antithetisch gegenüberstellt (*Verum vindice*), demonstriert dem Leser seine Sprachbeherrschung und poetische Fertigkeit.

Im Sinne der taciteischen Maxime *sina ira et studio* inszeniert sich Narsius hier also als objektiven Berichterstatter historischer Tatsachen.<sup>1199</sup> Auf den zweiten Blick kommen jedoch unterschwellige Zweifel an dieser positiven Selbstdarstellung auf: Die vage Formulierung *spreti injuria versus* spielt auf die zu Beginn der Briefelegie thematisierte Aufgabe eines Gedichtes über Sigismunds Osmanentriumph an. Indem Narsius diese Verse als „verschmäh“ (*spreti versus*) bezeichnet, suggeriert er eine klare Ablehnung seiner Kunst durch Crispinus und die Polen, obwohl der Jesuit ihm lediglich einen Ratschlag erteilt hat, den er von sich aus annahm. Der Dichter ist also letztlich selbst dafür verantwortlich, dass er sein geplantes Werk nicht verfasst hat. Dazu kann außerdem in Betracht gezogen werden, auf welche Weise Narsius zu Beginn des letzten Gedichtdrittels die *Carolus* ankündigt (V. 69 ff.): *Nunc audite, Patres, Regique haec dicite vestro, / Iam mihi materiam carminis esse datam. / Scribere Carolidos Libros, Res Sueco-Polonas, / ...*<sup>1200</sup> Er appelliert explizit an die Aufmerksamkeit aller polnischen Jesuiten (*Nunc audite, Patres*, V. 69) und lässt König Sigismund durch sie ausrichten (*Regique haec dicite vestro*, V. 70), dass seine Dichtertätigkeit bereits von jemand anderem in Anspruch genommen wurde (*Iam mihi materiam carminis esse datam*, V. 70). Er erteilt also genau derjenigen Partei eine Absage, die einst ihn und seine poetischen Dienste zurückgewiesen hatte. Narsius' Aufforderung, den polnischen Monarchen davon in Kenntnis zu setzen, wirkt daher durchaus wie eine Revanche, zumal er explizit auch vom Thema des geplanten Werkes erfahren soll, nämlich dem schwedisch-polnischen Krieg (*Res Sueco-Polonas*, V. 71). Dass der Dichter in diesem Kontext die Schweden als Opfer und die polnische

---

1196Im eigentlichen Sinne bezeichnet es beispielsweise das Verdrehen oder Verrenken von Körperteilen oder das gewaltsame Herumschleudern von Dingen, die dadurch deplatziert werden; vgl. *OLD* „torqueo“ I A und B, 1879 f.

1197Vgl. ders. II B, 1880.

1198Vgl. ders. II A, 1880.

1199Vgl. Tac. *Ann.* I, 1. – Auf dieses Prinzip verwiesen zum Beispiel viele Einleitungen zu frühneuzeitlichen Redesammlungen, die sich aus historiographischen Werken speisten; vgl. Joaquín Villalba Álvarez: „Prefaces in Anthologies of Contiones“, in: Juan Carlos Iglesias-Zoido und Victoria Pineda (Hrsgg.): *Anthologies of Historiographical Speeches from Antiquity to Early Modern Times*, Leiden 2017, 191 f. Tatsächlich erfüllten die Historiographen diesen Anspruch jedoch nicht, sondern schoben ihn lediglich vor, um den Wahrheitsanspruch ihrer parteiischen Werke gegenüber anderen Schriften zu suggerieren, die eine gegnerische Partei unterstützten; vgl. Caspar Hirschi: *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, New York 2012, 139.

1200„Nun hört zu, Patres, und sagt dies eurem König, / dass mir schon der Stoff für ein Gedicht gegeben wurde: / nämlich die Bücher der *Carolus* zu schreiben, die schwedisch-polnischen Angelegenheiten, / ...“

Seite als Täter identifiziert, deutete sich in den vorangegangenen Versen bereits an (vgl. V. 53-56).<sup>1201</sup> So ergibt sich der Eindruck, dass er Sigismund mit seiner Ankündigung beunruhigen will, um Genugtuung für seine verschmähtes Dichterengagement zu erreichen. Da dies jedoch implizit bleibt, kann ihm nicht eindeutig nachgewiesen werden, dass die oben explizit aufgestellte Behauptung bezüglich seiner persönlichen Unbefangenheit nicht der Wahrheit entspricht.

## 2. Objektiver Quellenumgang: Berufung auf absoluten moralischen Wert und Höflichkeit

Des Weiteren gibt Narsius an, er wolle für die Gestaltung seines Epos sowohl die schwedische als auch die polnische Perspektive auf den Krieg berücksichtigen (V. 79 f.): *Indagare lubet utrimque examine justo / Quod pro se Suecus, quodque Polonus ait.*<sup>1202</sup> Er beruft sich hier nicht nur auf den unangreifbaren, absoluten moralischen Wert der Wahrheit, die durch eine sehr sorgfältige, rationale Überprüfung der Quellen (*Indagare*, V. 79)<sup>1203</sup> erreicht werden soll. Bei seiner unvoreingenommenen Untersuchung selbst wird explizit Gerechtigkeit das Mittel der Wahl sein (*examine justo*, V. 79). Die Gleichberechtigung beider Kriegsparteien suggeriert außerdem ihre explizite Nennung (*Suecus, Polonus*, V. 80), obwohl das Adverb *utrimque* (V. 79) die Beidseitigkeit bereits zusammenfassend benennt. Auch in diesem Fall existieren aber Indizien für eine tendenziöse Darstellung. Im Anschluss an seine Ankündigung der *Carolus* wendet sich Narsius unmittelbar an seinen Adressaten Crispinus (V. 73 f.): *Hic rogo pro vestrâ quae caussâ stare videntur, / Ut pretio justo mittere scripta velis.*<sup>1204</sup> Der Dichter demonstriert seine grundsätzliche Gerechtigkeitsliebe sogar darin, dass er dem Jesuiten einen angemessenen Preis (*pretio justo*, V. 74) für den Erhalt der Schriften zu zahlen bereit ist. Allerdings lässt das mehrdeutige Prädikat *videntur* (V. 73) keine klare Entscheidung darüber zu, ob er die Quellen zugunsten der Polen (*pro vestrâ quae caussâ stare / scripta*, V. 74) als ‚anscheinend‘ oder ‚nur scheinbar‘ vertrauenswürdig beurteilt. Dies kann ihm aber in keinem Fall als klare anti-polnische Tendenz ausgelegt werden, weil er im folgenden ja betont, er werde seine Quellen einer sorgfältigen, gerechten Prüfung unterziehen, und diesen objektiven Maßstäben können die polnischen Schriften entweder genügen oder eben nicht. Es spricht also eher für seine Objektivität, dass er ihren tatsächlichen Wahrheitsgehalt aufgrund seiner Unkenntnis noch nicht beurteilen kann. Um zusätzlich von einer etwaigen Tendenz abzulenken, präsentiert sich Narsius in der Formulierung seiner Bitte sehr höflich, wie die Periphrase *mittere*

---

1201 Siehe oben Abs. II 2.

1202 „Es beliebt, auf beiden Seiten durch gerechte Prüfung aufzuspüren, / was zu seinen Gunsten der Schwede, was der Pole sagt.“

1203 Das Verb *indago* steht im Zusammenhang mit Vorgängen der Erkenntnis; vgl. *TLL* „1. indago“ *de not.*, 7.1.1104.46-52. – Das davon abgeleitete Substantiv *indagatio* verwendet Narsius im Zusammenhang mit der Erforschung religiöser Inhalte; vgl. B II 2b I.

1204 „In dieser Angelegenheit bitte ich, dass Du mir die Schriften, die für eure Sache einzustehen scheinen, / zu einem gerechten Preis schicken möchtest.“

*velis* (V. 74) – anstatt des einfacheren *mittas* – zeigt. Auch damit suggeriert er seinen Lesern die Teilhabe an der *Respublica litteraria*, da er mit deren Konventionen offensichtlich umzugehen weiß.

### 3. Kongruenz zwischen Inhalt und Sprache: Autoritätsargument und textimmanente Tendenz

Unter Berufung auf die Gerechtigkeit versichert Narsius ferner, er werde in seinem Epos auf rein fiktive Ergänzungen des Stoffes verzichten (V. 87 f.): *Non tamen aut vestrum perstringam scommate Regem, / Aut probrum affingens nomini iniquus ero.*<sup>1205</sup> Er betrachte es zwar als Recht des Poeten, den Inhalt mit rhetorischem Schmuck zu versehen, doch freie Erfindungen seien unrecht.<sup>1206</sup> Der auffällige griechische Begriff *scomma* (*scommate*, V. 88) lenkt noch einmal die Aufmerksamkeit auf seine Sprachbeherrschung. Der Dichter verspricht damit definitiv den Verzicht auf eine sprachlich herabsetzende Darstellung Sigismunds.<sup>1207</sup> Angesichts seiner Billigkeit (*Non tamen / iniquus ero*, V. 88) schließt er auch die freie Erfindung zu tadelnder Schandtaten (*Aut probrum affingens*, V. 88) aus. Da Narsius jedoch Verbrechen im Krieg gegen Schweden (vgl. V. 53-56) und gegen die Protestanten in Polen (vgl. 41-48) als Tatsachen darstellt, ist es gar nicht mehr nötig, noch weitere Schandtaten zu erfinden, weil die Wahrheit in Sigismunds Fall skandalös genug ist.<sup>1208</sup> Dieses Versprechen deutet deshalb keineswegs auf eine tatsächlich neutrale, objektive Darstellung der polnischen Seite in der *Carolus* hin. Dafür, dass der Dichter damit vor allem das Publikum von der Objektivität seiner historiographischen Dichtung im allgemeinen überzeugen will, spricht die Beobachtung, dass er im Zusammenhang mit dem historiographischen Epos *Riga*

---

1205,„Trotzdem werde ich euren König weder mit Schimpf tadeln / noch unbillig gegen seinen guten Namen sein, indem ich einen Vorwurf erfinde.“

1206V. 88 f.: *Ornatum rebus dare fas agnosco Poëtae. / Fingere sed res hîc, aut probra, duco nefas.* („Den Dingen Schmuck zu geben, erkenne ich als Recht des Poeten an. / In dieser Sache aber Dinge oder Vorwürfe zu erfinden, halte ich für unrecht.“) – Der *ornatus* ist ein wesentlicher Bestandteil der Rhetorik, nämlich die zentrale Aufgabe des Redners im Stadium der *elocutio* (vgl. Clemens Ottmers: *Rhetorik. Überarbeitet von Fabian Klotz*, Stuttgart 2007, 156.). Der „Redeschmuck“ (*orationis ornatus*) bezweckt die „Verdeutlichung, Akzentuierung, Sinnbildlichkeit und entspricht damit dem Stilgenus des *delectare*.“ (Klaus W. Niemöller: „Die musikalische Rhetorik und ihre Genese in Musik und Musikanschauung der Renaissance“, in: Heinrich F. Plett (Hrsg.): *Renaissance-Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, Berlin und New York 1993, 296.) Dennoch erfüllt der *ornatus* keine rein ästhetische Funktion, ist nicht bloß sprachliche Zierde: Vielmehr handelt es sich dabei um die Wahl des dem Thema angemessenen Stils und der passenden Begrifflichkeiten, solcher Dinge also, die die vom Redner beabsichtigte Wirkung beim Zuhörer beziehungsweise Leser erzielen (vgl. Gerald Posselt und Andreas Hetzel: „Rhetorisches Philosophieren“, in: Diess. (Hrsgg.): *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin und Boston 2017, 11).

1207Der Begriff *scomma* entspricht den lateinischen Begriffen *convicium* oder *maledictum*; vgl. *OLD* „*scomma*“, 1646.

1208Einen solchen Gedanken äußert der Dichter – wenn auch in einem positiven Zusammenhang – im Vorwort seines 1625 erschienenen Epos *Riga devicta* tatsächlich selbst (*Rig.dev.* A v, 17-20): *Mihi verò, virtutes magni Regis Gustavis Adolphi (...) aliis in exemplo cantaturo, opus non fuit, in Hoste magnum aliquid confingere, sed ultrò revera sese obtulit in Rigensibus insignis fortitudo atque industria, ...* („Mir aber, der im Begriff ist, die Tugenden des großen Königs Gustav Adolf zu besingen – anderen zum Beispiel –, war es nicht nötig, beim Feind irgendetwas Großes zu erfinden, sondern von selbst begegneten die wahrhaftige Tapferkeit und der Fleiß bei den Bewohnern von Riga ...“)

*devicta* explizit auf dessen wahre historische Hintergründe hinweist.<sup>1209</sup> Es deutet sich also an, dass der eigentliche Adressat Crispinus auch hier keine bedeutende Rolle spielt, sondern Narsius nur den offiziellen Anlass bietet, seine gewissenhafte Arbeit als poetischer Historiograph darzustellen.

Dass der Inhalt der *Carolus* vermutlich den Zorn der polnischen Seite erregen und Hass gegen ihn schüren werde, mutmaßt der Dichter auch selbst (vgl. V. 91-94).<sup>1210</sup> Nachdem er diesen denkbaren Einwand vorweggenommen hat, gibt er zu bedenken (V. 95 f.): *Quid faciam? Rerum gravitas quum pondera poscat / Verborum, haud leviter tangere dira queo.*<sup>1211</sup> Die rhetorische Frage (*Quid faciam?*, V. 95) führt dem Leser vor Augen, dass Narsius keine Wahl treffen kann, sondern einer Art Sachzwang folgen muss, sodass die negative Reaktion der Polen als unausweichlich dargestellt wird. Der Zwang besteht in der notwendigen Kongruenz von Inhalt und Sprache (*Rerum gravitas quum pondera poscat / Verborum*, V. 95 f.). Damit beruft sich der Dichter auf die Autorität der entsprechenden dichtungstheoretischen Vorgabe, die bereits Horaz in seiner *Ars Poetica* vermittelt.<sup>1212</sup> Wenn also Greuelthaten in der *Carolus* mit einem angemessen wirksamen, ernsthaften Ausdruck geschildert werden (*haud leviter tangere dira queo*, V. 96) – dass es sich dabei freilich um polnische Greuelthaten handelt, impliziert der textimmanent aufzulösende Begriff *dira* (V. 57; 96)<sup>1213</sup> –, spricht das diesem Argument zufolge lediglich für Narsius' poetische Gewissenhaftigkeit, ohne dass ihm eine Parteinahme zugunsten der Schweden nachgewiesen werden könnte.

#### 4. Angebot zum Widerspruch: Wortspiel und satirische Anspielung

Zuletzt weist der Dichter noch auf ein Gedicht hin, das eine Zusammenfassung des Inhaltes der geplanten *Carolus* enthält (V. 97 f.): *En tibi summa Rei comprehensa in versibus istis, / Amborum Regum quos Avus ore canit.*<sup>1214</sup> Aufgrund des genannten Gedichtinhaltes (*summa Rei comprehensa*, V. 97; d.h. der schwedische-polnische Konflikt) und des Gedichtsprachers (*Amborum Regum Avus*, V. 98) kann die Zusammenfassung als *Prosopopoeïa Piarum Manium Gustavi Regis* identifiziert

---

1209 *Rig.dev. A v, 1-9: Non fabulam confictam exhibeo, sed rei verè gestae veram et genuinam Historiam (...). Quae alicubi ad ornatum Poëticum, de more, conficta occurrunt, ea ejusmodi sunt, ut noxam nemini adferant, et à prudenti Lectore facile discerni possint ab iis quae rei substantiam concernunt.* („Ich liefere keine erfundene Erzählung, sondern die wahre und echte Geschichte einer tatsächlichen Tat (...). Was irgendwo – sittengemäß – als zur poetischen Ausschmückung als erfunden begegnet, das ist solcherart, dass es niemandem Schaden zufügt und vom klugen Leser leicht davon unterschieden werden kann, was den Kern der Sache betrifft.“)

1210 *Hactenus interea quantum cognoscere verum, / Er rerum potui pondera mente sequi, / Enarranda mihi video, quae forte Poloni / Exâcuent iram, atque odia acerba mei.* („Soweit ich bisher die Wahrheit erkennen / und der Gewichtung der Dinge im Geiste folgen konnte, / sehe ich, dass ich Dinge erzählen muss, die vielleicht des Polen / Zorn entzünden und bitteren Hass auf mich.“)

1211 „Was soll ich tun? Wenn die Ernsthaftigkeit der Sachen gewichtige Worte / fordert, kann ich Grausiges nicht leicht berühren.“

1212 Vgl. *Ars.Poet.* 73-124.

1213 Siehe oben Abs. II 2.

1214 „Siehe, Du hast den zusammengefassten Kern der Sache in den Versen, / die der Ahnherr beider Könige aus seinem Munde singt.“



werden.<sup>1215</sup> Dadurch bietet Narsius jedem Leser an, besagte Verse vergleichend zur vorliegenden Briefelegie heranzuziehen, und erhöht damit die Wahrscheinlichkeit, dass die nur intertextuell aufzulösenden jesuitenfeindlichen Anspielungen der Versepistel verstanden werden können.<sup>1216</sup> Allerdings ist auch dieser Hinweis freilich nicht vollkommen deutlich, da der Gedichttitel nicht direkt genannt wird.

Im abschließenden Distichon gibt Narsius seinem Adressaten Crispinus die Möglichkeit, zum Inhalt der anti-katholischen *Prosopopoeia Piarum Manium* Stellung zu nehmen (V. 99 f.): *Si secus, ac fas est, haec scripta, redargue vero. / Convictus vero, mox Palinodus ero.*<sup>1217</sup> Die Aufforderung *redargue* (V. 99) und das Participium conjunctum *Convictus* (V. 100) verweisen beide auf den Kontext einer sachlich-argumentativen Überprüfung beziehungsweise vernunftbasierten Widerlegung von Unwahrheiten.<sup>1218</sup> Durch sein Angebot präsentiert sich der Dichter noch einmal klar als Vernunftmensch, der stets bereit ist, einen Irrtum einzugestehen und seine Ansichten entsprechend zu ändern.<sup>1219</sup> Auffällig ist allerdings das Spiel mit dem Begriff *vero* (V. 99; 100): Während er im Zusammenhang mit der eigenen Meinungsänderung eindeutig den Wert der Wahrheit bezeichnet (*Convictus vero*, V. 100), fungiert *vero* im Hinblick auf die Aufforderung an Crispinus offiziell als bekräftigende Adversativpartikel (*Redargue vero*, V. 99). Da das Verb *redarguo* nur Akkusativobjekte nach sich ziehen kann<sup>1220</sup>, ist es zwar nicht möglich, das mehrdeutige *vero* als direktes Objekt des Widerspruchs zu verstehen. Möglich ist jedoch, bei einer absoluten Verwendung – wie sie hier vorliegt – ein inhaltliches Objekt zu suggerieren<sup>1221</sup>. Die Suggestion eines Objekts wie *verum* gelingt angesichts des klaren Wortspiels *vero* (V. 99) – *verum* (V. 100) im unmittelbaren Kontext. Das bedeutet, dass Narsius seinem Adressaten hier besonders subtil und unverbindlich unterstellt, ein Einspruch gegen die anti-katholischen beziehungsweise anti-polnischen Inhalte wäre ein Einspruch gegen die Wahrheit. Ein weiteres Indiz dafür, dass sein Angebot freilich nicht ernst gemeint ist, enthält das Prädikatsnomen *Palinodus* (V. 100). Einerseits bezeichnet es – im Sinne der gedichtübergreifenden Widerrufs- und Belehrungsstrategie – schlicht jemanden, der eine Aussage zurücknimmt<sup>1222</sup>, andererseits verstärkt gerade die Großschreibung den

1215Das *Epitaphium Caroli Noni* scheidet deshalb aus, weil Karl IX. nur eine Generation älter war als Gustav II. Adolf und Sigismund, der Begriff *avus* aber auf die Großelterngeneration verweist; vgl. *TLL* „*avus*“ *init.*, 2.1610.8-12.

1216Siehe oben Abs. II 2.

1217„Wenn dies anders, als es recht ist, geschrieben wurde, widersprich aber. / Von der Wahrheit überführt, werde ich bald ein Widersänger sein.“

1218Vgl. *TLL* „*redarguo*“ I, 11.2.472.19-474.22 und ders. „*convincio*“, 4.876.35-879.7. – Die Verben *redarguere* und *convincere* treten auch gemeinsam auf; vgl. ders. „*redarguo*“ I A 1, 112.472.25 f.

1219Der Partizipialsatz *Convictus vero* (V, 99) erinnert dabei an die Formulierung *vincenti cedere vero* (V. 31), siehe dazu oben Abs. II.

1220Vgl. *TLL* „*redarguo*“ I, 11.2.472.19-474.22.

1221Vgl. ders. I A 1b, 11.2.472.74-473.9.

1222Abgeleitet ist das Wort vom griechischen *παλινοδία*. Es bezeichnet also eine Dichtung, die einen (bereits bekannten) Inhalt widerruft; vgl. ders. „*palinodia*“ 1, 10.1.118.25-37. Ein frühes prominentes Beispiel für diese Art der Dichtung sind die Palinodien des archaischen Lyrikers Stesichoros (um 630–Mitte des 6. Jhs. v. Chr.), der

Eindruck, es handele sich dabei um einen Eigennamen<sup>1223</sup>. Tatsächlich tritt in Johannes Cochlaeus' gegen Luther gerichteten Satire *Dialogus de Bello contra Turcas* (1529) ein Sprecher namens Palinodus auf, der auf dem Titelblatt als einer von zwei Köpfen Luthers dargestellt wird und dessen 1528/29 geäußerte Ansichten über den Krieg gegen die Osmanen vertritt, die seinen früheren Äußerungen zu diesem Thema widersprechen sollen.<sup>1224</sup> Dieser Dialog war Narsius' Landsmann Erasmus von Rotterdam bekannt, wie sich aus einem seiner Briefe schließen lässt.<sup>1225</sup> Sollte der Dichter hier auf Cochlaeus' satirische Figur anspielen und sich mit ihr identifizieren (*Palinodus ero*, V. 100), nähme das seiner Ankündigung einer Meinungsänderung einiges an Ernsthaftigkeit. So wirkt der letzte Vers auf den zweiten Blick als Schlusspointe der gesamten Briefelegie, die sich durch häufige Ambivalenzen und unter scheinbarem Entgegenkommen verborgene Spitzen dem Jesuiten gegenüber auszeichnet.

### Fazit

Johannes Narsius wahrt in seiner Briefelegie an den gelehrten Danziger Jesuitenpater Crispinus die Konventionen des schriftlichen Austausches im Kontext der *Respublica litteraria* und erweist sich dem Leser so als Teilhaber an derselben. Das Konzept der Höflichkeit ermöglicht es ihm, sich grundlegend auf allgemein anerkannte moralische Werte zu berufen und unbewiesene Behauptungen aufzustellen, denn den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen anzuzweifeln, wäre äußerst unhöflich. Auch die sprachliche *moderatio* kritischer Inhalte und der Verzicht auf inhaltliche theologisch-dogmatische Diskussionen kommen dabei seinem gewohnten Umgang mit diesem Problem entgegen. Dementsprechend bleibt er angesichts des eindeutig religiösen Themas der Konversion so unkonkret wie möglich und setzt bezüglich inhaltlich deutlicher anti-jesuitischer Polemik konsequent mildernde Strategien wie Anonymisierung, nur intertextuell aufzulösende

---

bezüglich der Person Helenas von Homers Version (Raub durch Paris von Troja und Ehebruch mit demselben) abwich, um den Ruf der spartanischen Königin zu rehabilitieren und so den Erwartungen seines Publikums zu entsprechen; vgl. dazu Enzo Degani: „Griechische Literatur bis 300 v. Chr.“, in: Nesselrath 1997, 187.

1223Die Großschreibung ist allerdings nur ein Indiz dafür, denn es lassen sich in der Briefelegie genug Beispiele für großgeschriebene Nomina finden (in den Versen 97 f. z.B. *Rei* und *Avus*). Da in diesen Fällen die inhaltliche Bedeutung der Worte durch die orthographische Hervorhebung bezweckt wird, ist es ebenso möglich, die Großschreibung des Nomens *Palinodus* mit diesem Ziel zu erklären.

1224„The polemical *Dialogus de bello contra Turcas*, in *antilogias Lutheri*, of June 1529, which exploits purported con-tradictions between opinions imputed to the younger Luther of 1518 and the newest stance of „Palinodus“ (= the "recanter") who is supposed to represent the later Luther of 1528/29, i.e. the author of *Vom Kriege (...)*“ (Christoph J. Steppich: „Erasmus and the alleged 'dogma Lutheri' concerning War against the Turks“, in: Albrecht Beutel (Hrsg.): *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung*, 78. Jahrgang, Göttingen 2011, 210.) – Die zwei Köpfe repräsentieren dabei Luthers Widersprüchlichkeit; vgl. Elizabeth Vandiver und Ralph Keen: „The deeds and writings of Dr Martin Luther from the year of the Lord 1517 to the year 1546 related chronologically to all posterity by Johannes Cochlaeus for the first time translated into English“, in: Diess. und Thomas D. Frazel (Hrsg.): *Luther's lives. Two temporary accounts of Martin Luther*, Manchester und New York 2002, 243.

1225Vgl. Alexander Dalzell und James M. Estes (Übers., Komm.): *The Correspondence of Erasmus. Letters 2204 to 2356. August 1529 – July 1530*, Toronto u.a. 2015, 356 (bes. Anm. 14).

Anspielungen oder syntaktische Abschwächung ein. Die Strategie der Antikisierung, die ansonsten ebenfalls häufig in religiös-kritischen Kontexten anzutreffen ist, findet dagegen keine Beachtung. Allerdings lässt sich weiterhin beobachten, dass Römische Katholiken und orthodoxe Reformierte in Narsius' Darstellung ähnliche negative Eigenschaften (hier vor allem starke Irrationalität und Gewaltbereitschaft) aufweisen, sodass von einer konfessionsübergreifenden Darstellung gesprochen werden kann.

Im Fall dieses Gedichtes tritt der offizielle Adressat Crispinus sehr schnell hinter einem allgemeinen ablehnenden Urteil über die Jesuiten zurück, das den Erwartungen gerade des schwedischen Publikums entspricht und dessen Existenz sich deshalb in erster Linie eben dieser Leserschaft verdankt. Generell wendet sich Narsius mit den Inhalten der Briefelegie nicht speziell an oder gegen die Person des Danziger Schulrektors: Hauptsächlich sollen sie dem Rezipientenkreis die eigene moralische sowie protestantische Integrität und das poetisch-historiographische Vermögen demonstrieren. Der Dichter nutzt das Gedicht also ganz pragmatisch dazu, sich selbst auf suggestive Weise vorzustellen und etwaige Bedenken des Publikums zu zerstreuen, er könnte ein Opportunist oder untauglicher Poet sein, der den Anforderungen der königlichen Aufträge nicht gewachsen ist. Ein klares, eindeutiges Urteil darüber, wie aufrichtig er den Römischen Katholizismus tatsächlich ablehnt, kann dagegen nicht gefällt werden. Es fällt aber auf, dass er seinen einstigen Gönner Sigismund III. bei aller (tatsächlich unberechtigten) Kritik nicht direkt für den Krieg gegen Schweden verantwortlich macht, indem er ihn letztlich nur als Opfer der Jesuiten darstellt. Da Narsius also den vollkommenen Bruch vermeidet, wahrt er für die Zukunft eine kleine Chance, sich der polnischen Partei eventuell wieder annähern zu können, falls ihm der Erfolg im Dienst der Schweden versagt bleiben sollte. Zugleich behält er sich aber auch eine mögliche Konversion zum Luthertum vor, wobei gleich im Vorhinein der denkbare Vorwurf entkräftet wird, sie könnte aus Opportunismus geschehen.

## b) *Sacrorum Indagatio*: Über die freie Erforschung von Adiaphora

### I. Historische Hintergründe

Bevor Narsius sich zum zweiten Mal nach Schweden begab und dort erneut Gustav II. Adolf begegnete, hatte er sich – aus unbekanntem Gründen – in Hamburg aufgehalten, wo die Gedichtsammlung *Poëmata Septentrionalia* Ende des Jahres 1624 schließlich auch gedruckt wurde.<sup>1226</sup> Aufgrund fehlender Informationen zu diesem Aufenthalt kann nicht geklärt werden, ob

---

<sup>1226</sup>Vgl. B II 2.

er die Elegie<sup>1227</sup> *Sacrorum Indagatio* vor oder nach seiner zweiten Schwedenreise verfasste, also bevor oder nachdem Gustav II. Adolf ihm verschiedene poetische Auftragsarbeiten anvertraute. Klar ist aber, dass der Titel bereits ein religionspolitisch relevantes, allgemein brisantes Thema andeutet: die intensive Erforschung (*indagatio*)<sup>1228</sup> christlicher Glaubensinhalte (*sacra*)<sup>1229</sup>. Solche theologischen Fragestellungen konnten den absoluten Wahrheitsanspruch in Zweifel ziehen, die dogmatischen Fundamente, die es den einzelnen konfessionellen und somit auch politischen Gruppierungen ermöglichte, sich voneinander abzugrenzen und dadurch selbst näher zu definieren.<sup>1230</sup> Derlei Debatten besaßen daher ein hohes Potenzial zur innenpolitischen Destabilisierung des betroffenen Territoriums. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, herrschte in der Frühen Neuzeit mehrheitlich die Ansicht, man dürfe solcherlei Erkenntnisse im Bereich der Theologie generell gar nicht erstreben, weil das darin wirkende Prinzip der *curiositas* stets zu Konflikten und Abspaltungen von der Einheit führten.<sup>1231</sup> Man stützte sich dabei auf die überkonfessionell rezipierte Mahnung *Noli altum sapere*, die lateinische Missinterpretation der paulinischen Weisung  $\mu\eta\ \upsilon\psi\eta\lambda\omicron\varphi\rho\nu\epsilon\iota,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \varphi\omicron\beta\omicron\upsilon$  (Röm 11, 20): Aus der originären Aufforderung Pauli, sich vor hochmütigem Denken zu hüten<sup>1232</sup>, wurde in der Übersetzung der *Vulgata* ein Erkenntnisverbot bezüglich religiöser Belange.<sup>1233</sup>

In den Niederlanden verwies man häufig auf dieses Verbot, als sich die reformiert-remonstrantischen Auseinandersetzungen im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts immer weiter

1227Die Gattung ergibt sich aus der Wahl des elegischen Distichons und dem Umstand, dass politische Inhalte der Elegie schon in der antiken griechischen Poesie nicht fremd waren; vgl. Degani 1997, 182.

1228Vgl. *TLL* „indagatio“, 7.1.1103.43-72.

1229Der vom Adjektiv *sacer* abgeleitete Singular *sacrum* kann alles bezeichnen, das im Kontext der Religionspraxis die Eigenschaft der Heiligkeit aufweist, beispielsweise Utensilien, Gebäude oder einen religiösen Ritus. Der Plural umfasst damit all diejenigen Inhalte, die einer Religionsgemeinschaft heilig sind und für sie den Kern ihrer Religion bilden; vgl. *OLD* „sacrum“ A 1, 1610 f.

1230Vgl. dazu Heinz Schilling: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981, 34-40.

1231Diese Ansicht vertrat beispielsweise Justus Lipsius (1547–1606); vgl. Weber 1992, 286. – Die *curiositas* als Untugend hinsichtlich der Suche nach religiösen Erkenntnissen ist ein Leitmotiv der Metamorphosen des Apuleius (2. Jh. n. Chr.) und ebenfalls von großer Bedeutung für die *Confessiones* des Kirchenvaters Augustinus. Dieser widmet der *curiositas* im zehnten Buch der „Bekenntnisse“ einen eigenen Abschnitt und verurteilt das Streben nach Erkenntnis um der Erkenntnis willen als Merkmal der menschlichen Anmaßung (X, 35). Sie wird dort mit Hilfe der Formulierung *concupiscentia oculorum* in einen direkten Zusammenhang mit dem Bibelpassus 1 Joh. 2, 16 gebracht, der die „Begierde der Augen“ gemeinsam mit anderen Sünden aufzählt; vgl. dazu auch Klaus Krügers Einleitung in: Ders. (Hrsg.): *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen 2002, 14. – Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts erfuhr die *curiositas* eine langfristige positive Umdeutung; vgl. Carlo Ginzburg: „Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Klaus Wagenbach u.a. (Hrsg.): *Freibeuter. Vierteljahresschrift für Kultur und Politik, Bd. 10: Ungleichheit, Brüderlichkeit*, Berlin 1981, 17.

1232Vgl. „ $\upsilon\psi\eta\lambda\omicron\varphi\rho\nu\epsilon\omega$ “, in: Wilhelm Pape: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, Braunschweig <sup>3</sup>1914, 1247.

1233In seinem unvollendeten Dialog *Antibarbari* versuchte beispielsweise Erasmus von Rotterdam, diesen Irrtum aufzuklären und das Erkenntnisstreben vom Vorwurf der *curiositas* zu befreien, doch dieser Versuch misslang; vgl. Ginzburg 1981, 14.

zuspitzen und bürgerkriegsähnliche Ausmaße annehmen.<sup>1234</sup> So verwarf zum Beispiel der reformierte Jurist Florentius Schoonhovius (1594–1648) in einem seiner 1618 gedruckten Embleme Diskussionen über Lehrfragen wie die Prädestination oder den freien Willen als nutzlos, weil die Menschen sie nicht beantworten könnten, und warnte eindringlich vor ihrem innenpolitischen Destabilisierungspotenzial.<sup>1235</sup> Der leitende Geistliche der Remonstranten, Johannes Wtenbogaert, vertrat in dieser Sache eine differenzierte Ansicht: Der Magistrat – also eine politische Instanz – solle in denjenigen Fragen entscheiden, die die Grundwahrheiten beträfen, und habe ansonsten durch die Zügelung der streitenden Parteien dafür zu sorgen, dass alle weiterführenden theologischen Inhalte frei und sicher diskutiert werden könnten.<sup>1236</sup> Im Sinne der *simplicitas* handelt es sich bei besagten verbindlichen Glaubensfundamenten nach remonstrantischem Verständnis um wenige, einfach verständliche Lehrsätze, die klar in der Bibel zu erkennen seien.<sup>1237</sup> Das Christentum auf der Grundlage notwendiger, heilsverbindlicher Glaubensartikel zu vereinen, ist dabei ein Anliegen, mit dem sich im 17. Jahrhundert Vertreter aller Konfessionen auseinandersetzten. Besonders prominent wurde es vom Helmstedter Theologen Georg Calixtus vertreten, nach dessen Ansicht das gemeinsame Fundament im Bekenntnis der alten Kirche bestehen sollte, doch tatsächlich diskutierten humanistisch geprägte katholische Theologen diesen Vorschlag schon seit längerem.<sup>1238</sup>

Dass Johannes Narsius wie Wtenbogaert einer weltlichen Instanz die Autorität in dieser friedensstiftenden Angelegenheit zuwies und sich ebenfalls der skizzierten Strömung des 17. Jahrhunderts zuordnen lässt, zeigen dreierlei Beobachtungen: Erstens hatte er 1601 über die von Schoonhovius verworfene Thematik des Sündenfalls und dessen Konsequenzen disputiert, betrachtete sie also nicht als indiskutabel.<sup>1239</sup> Zweitens beurteilt er die Prädestinationslehre als

---

1234Vgl. ders., 18. – Hugo Grotius behauptet in seinem poetischen Nachruf auf Arminius, dessen Lehre von der einfachen Religion (vgl. B I 3 II, Abs. I 3) habe dieser Mahnung entsprochen (*Mort.Arm.* 50 f.): [*Sc. Religio simplex*] *Non curat altum sapere, nec nimis quaerit / An lege certa veniat omne venturum, / ...* („Sie [sc. die einfache Religion] kümmert sich nicht darum, das Unergründliche zu wissen, und fragt nie zu sehr, / ob alles, was kommen wird, nach einem bestimmten Gesetz kommen wird, / ...“)

1235Vgl. Florentius Schoonhovius: *Emblemata ... partim moralia partim etiam civilia*, Gouda 1618, 9-12 (bes. 10 ff.).

1236Vgl. Sutter 2012, 30. – Der reformiert-remonstrantische Konflikt kreiste auch um die Frage, ob der kirchlichen oder der weltlichen Obrigkeit die Autorität in religiösen Belangen zukomme. Vor diesem Hintergrund verfasste Hugo Grotius 1617 sein Werk *De imperio summarum potestatum circa sacra*, das aber erst 1647 veröffentlicht wurde; vgl. Mühlegger 2007, 361.

1237Vgl. dazu B I 3 II, Abs. I 3.

1238Vgl. Johannes Wallmann: „Helmstedter Theologie in Conrings Zeit“, in: Michael Stolleis (Hrsg.): *Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983, 43 f. – In seinem Epigramm *Liber de Religione Atheniensium* zeigt Narsius ebenfalls eine große Wertschätzung der kirchenväterlichen Schriften; vgl. B I 4d II.

1239Vgl. A II 2. – Dazu schreibt Schoonhovius in der Erklärung zu seinem Emblem *Noli altum sapere* (1618, 10): *Nos de divinâ Praedestinatione, de Libero Arbitrio, de Lapso primorum parentum, aliisque, quae otiosae mentes semper quaerunt, & nunquam inveniunt, disputare audemus (...)* („Wir wagen es, über die göttliche Prädestination, den freien Willen, den Fall der ersten Eltern und andere Dinge zu disputieren, die die müßigen Geister immer suchen und niemals finden (...“)

lediglich weiterführende theologische Frage beziehungsweise Adiaphoron und damit diskutabel.<sup>1240</sup> Drittens wendet er sich mit seinem Gedicht *Sacrorum Indagatio* ebenfalls an einen hochrangigen Politiker, nämlich den Hamburger Senator Heinrich Hartzwig (157?–1637), einen Juristen.<sup>1241</sup> Auch er erhoffte sich damit die Initialisierung eines interkonfessionellen Friedensprozesses durch ein Mitglied der weltlichen politischen Instanz – und damit einen pragmatisch motivierten Frieden, denn im Interesse der Politiker und Juristen lag letztlich nur die Sicherung innenpolitischer Stabilität.<sup>1242</sup> Dies ist insofern brisant, als dass die Hamburger Verfassung ja eine lutherische Orthodoxie festschrieb, die sich stark an Matthias Flacius' diesbezüglichem Konzept orientierte und die Existenz lediglich weniger verbindlicher Lehrinhalte deshalb abgelehnt haben dürfte.<sup>1243</sup> Diesem Ansatz zufolge gab es daher auch keine heilsunverbindlichen, lediglich weiterführenden Inhalte, die frei diskutiert werden könnten. Auch Calixtus stieß mit seinem Versöhnungsvorschlag bezüglich des altkirchlichen Bekenntnisses auf starken Widerstand vonseiten der Lutheraner.<sup>1244</sup> Außerdem lief es dem Selbstverständnis des Geistlichen Ministeriums zuwider, in einer fundamental dogmatischen Angelegenheit Rat und Hilfe bei einem Laien zu suchen.<sup>1245</sup> Ferner bemühte sich sowohl die orthodox-lutherische Geistlichkeit als auch der Senat der Hansestadt beständig um eine Abwehr aller Umstände, die dazu geeignet waren, die innenpolitische Stabilität ihres Territoriums zu gefährden<sup>1246</sup>, zumal sich die zersetzende Wirkung inhaltlicher theologischer Debatten gerade zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges überall in Europa offenbarte.

Die folgende Analyse soll daher erstens der Frage nachgehen, ob Narsius seine humanistische Haltung gegenüber der freien Erörterung weiterführender theologischer Fragen dem Publikum explizit vermittelt oder ob er der lutherischen Orthodoxie entgegenkommt und solche Fragestellungen dem *Noli-altum-sapere*-Verbot gemäß ablehnt. In diesem Zusammenhang gilt es zu klären, ob er verbindliche Glaubensfundamente benennt oder diesbezüglich unkonkret bleibt. Zweitens ist von besonderem Interesse, auf welche Weise der Dichter rechtfertigt, dass er sich in

---

1240Vgl. A II 2.

1241Der Jurist Hartzwig hatte das Senatorenamt in seiner Heimatstadt von 1614 bis 1633 inne; vgl. Hans Schröder: „Hart(z)wich, Heinrich“, in: Schröder u.a. 3 (1857), Nr. 1455. – Weder davor noch danach richtete Narsius ein weiteres Gedicht an den Hamburger Politiker.

1242Vgl. dazu Irene Dingel: „Religionsfrieden“, in: Dies. u.a. (Hrsgg.): *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit / Handbook of Peace in Early Modern Europe*, Berlin und Boston 2021, 268 f. – Dass man sich in dieser Angelegenheit an die weltliche Obrigkeit wandte, war dem Umstand geschuldet, dass das in erster Linie geforderte Generalkonzil zur Wiedergewinnung der religiösen Einheit nie stattfand; vgl. dies.: ‚...das Recht zu haben, bei Religion, Glauben, Kirchengebräuchen in Frieden zu bleiben‘. Religionsfrieden in der Frühen Neuzeit“, in: Dies. u.a. (Hrsgg.): *Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2018, 75.

1243Vgl. dazu B I 3 I.

1244Vgl. Wallmann 1983, 44 ff. – Auch Melancthons vergleichbares Konzept eines pragmatischen Friedensschlusses mit Hilfe diskutabler Adiaphora hatte viele Gegner; vgl. Friedrich 2007, 61 f.

1245Vgl. B I 3 I.

1246Vgl. B I 2 I.

einer theologischen Angelegenheit nicht an einen Vertreter dieses Fachgebietes, sondern an ein Mitglied der weltlichen Obrigkeit wendet. Dabei sind zudem die Parallelen zum zuvor verfassten religionspolitischen Werbegedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii* zu berücksichtigen.

## II. *Sacrorum Indagatio*

Die Elegie *Sacrorum Indagatio* besteht aus 30 Versen, wobei sich auch hier – wie im Fall der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* – die Versanzahl vor dem Hintergrund christlicher Zahlensymbolik deuten lässt<sup>1247</sup>: Da die Trinitätszahl drei mit der Zahl der Vervollkommnung multipliziert wird<sup>1248</sup>, hebt der Dichter dadurch den frommen, aufrichtig religiösen Ansatz seines Anliegens hervor. Inhaltlich lässt es sich in zwei Hauptabschnitte gliedern: Zunächst benennt Narsius im Sinne einer Problematisierung einerseits Risiken beziehungsweise Schwierigkeiten, andererseits aber den Nutzen der Ermittlung von Glaubensinhalten. Dies verbindet er mit einer kurzen Schilderung seiner eigenen Unsicherheit auf diesem Gebiet (V. 1-18). Die zweite Hälfte (V. 19-30) ist der Ermutigung des Adressaten Heinrich Hartzwig gewidmet, ein gemeinsames Glaubensfundament festzulegen. Der Dichter gibt an, weshalb der Hamburger Senator seiner Ansicht nach dafür geeignet ist, und fordert ihn eindringlich auf, dieses Vorhaben um des Friedens willen in die Tat umzusetzen. Im Aufbau der Elegie zeigt sich also bereits eine grundlegende Parallele zum Werbegedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii*: Hier wie dort stellt ein Teil des Gedichtes bestimmte Schwierigkeiten beziehungsweise die Hilfsbedürftigkeit der remonstrantischen Glaubensgemeinschaft dar, woraufhin in einem direkt angeschlossenen Abschnitt ein Hilfesuch an die mächtiger erscheinende lutherische Partei gerichtet wird.

### **Das richtige Maß: gemeinchristliche Kategorie, vages Konzept und Unkenntnis**

Da – wie gesagt – das Erkenntnisstreben im Bereich des Religiösen in der Frühen Neuzeit äußerst kritisch betrachtet und mit der bereits von Augustinus verurteilten *curiositas* in Verbindung gebracht wurde, äußert sich Narsius gleich zu Beginn des Gedichtes ganz grundlegend über das richtige Maß theologischer Fragestellungen:

- [1] Indagare sacrum res est pia. Corde profanus  
Desidiâ, aut risu neglegit omne Sacrum.  
Attamen hac pietas obnoxia saepè periclis,  
Indago nimium si curiosa siet.

---

1247Dort umfasste das Gedicht exakt 100 Verse; vgl. B II 2a II.

1248Die Zehn gilt als „altpythagoreisches Symbol der *Vollkommenheit* (perfectio)“ (Manfred Riedel: *Im Zwiegespräch mit Nietzsche und Goethe. Weimarerische Klassik und klassische Moderne*, Tübingen 2009, 166).

- [1] Etwas Heiliges zu erforschen, ist eine fromme Angelegenheit. Der im Herzen Profane missachtet aus Trägheit oder Spott alles Heilige.  
Aber trotzdem ist hier die Frömmigkeit oft Gefahren ausgesetzt,  
wenn die Erforschung allzu vorwitzig ist.

Der erste Satz greift den Gedichttitel in verbalisierter Form direkt auf (*Sacrorum Indagatio; Indagare sacrum*, V. 1a) und rechtfertigt auf christlich-moralischer Ebene die Beschäftigung mit der Erforschung des Heiligen, indem er sie explizit als fromm definiert (*res est pia*, V. 1a). Entsprechend stellt mangelndes Interesse daran ein Merkmal des Unfrommen dar (*Corde profanus / negligit omne Sacrum*, V. 1 f.). Hier greift Narsius also auf eine gemeinchristliche Kategorie zurück, ohne sie inhaltlich weiter auszuführen. Sein grundsätzlich positives Urteil in dieser heiklen Angelegenheit schränkt der Dichter allerdings dadurch ein, dass er auf die Gefährdung der Frömmigkeit (*pietas obnoxia saepè periclis*, V. 3) durch übermäßig vorwitzige Erforschung hinweist (*Indago nimium si curiosa siet*, V. 4). Damit distanziert er sich interessanterweise nicht vollkommen von der größtenteils abgelehnten *curiositas* im theologischen Bereich, sondern nur von einem Übermaß daran. Im Sinne der Strategie der inhaltlichen Unverbindlichkeit bleibt im Unklaren, ab wann ein solches vorliegt beziehungsweise in welchen Fällen das akzeptable Maß an *curiositas* überschritten ist. Entsprechend unkonkret erwähnt Narsius im folgenden das Konzept des seligmachenden goldenen Mittelmaßes, das auch bei Horaz zu finden ist (vgl. V. 5)<sup>1249</sup>, und bemerkt daraufhin (V. 6): *Hïc utinam medium sit mihi nosse datum*.<sup>1250</sup> Der Wunsch nach der Kenntnis dieser goldenen Mitte (*utinam medium sit mihi nosse datum*, V. 6) offenbart seine eigene Unkenntnis des rechten Maßes an vorwitziger Neugier für theologische Fragestellungen (*Hïc*, V. 6). Indem er diese also freiwillig eingesteht, kann es ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn er das Maß in der Vergangenheit überschritten haben sollte. Darüber hinaus wurde das Konzept des goldenen Mittelmaßes in der Frühen Neuzeit in zahlreichen Kontexten auf so viele unterschiedliche Arten interpretiert, dass jeder Leser darunter etwas anderes verstehen konnte.<sup>1251</sup> Gleichzeitig deutet sich hier bereits an, dass der Dichter zum Zweck des Sympathiegewinns seinem Adressaten gegenüber die Rolle des Unterlegenen einnimmt, da er sein Unvermögen auf dem eigenen Studiengebiet eingesteht.<sup>1252</sup>

---

1249 *Omnibus in rebus medium tenuère beati*. („Die Seligen hielten in allen Dingen an der Mitte fest.“) – Bei Horaz heißt es diesbezüglich (*Carm. II, 10, 5-8*): *Auream quisquis mediocritatem / diligit, tutus caret obsoleti / sordibus tecti, caret invidenda / sobrius aula*.

1250 „Wäre es mir doch nur möglich, in dieser Angelegenheit die Mitte zu kennen!“

1251 Joshua Scodel zeichnet die verschiedenen Facetten des goldenen Mittelmaßes in religiösen, politischen oder alltäglichen Kontexten des frühneuzeitlichen England nach; vgl. ders.: *Excess and the Mean in Early Modern English Literature*, Princeton 2002, 3-11.



## Fundamente und Adiphora: Antikisierung, bildhafte Sprache und Anspielung

Unter Anwendung dieser Strategien äußert sich Narsius im weiteren Verlauf des Gedichtes auch über die verbindlichen Grundwahrheiten und ihren potenziellen Nutzen:

[11]            Sacrorum ô utinam quae sint Fundamina, constet,  
                  De queis vel minimum sit dubitare nefas.  
Tutior, his positus, aliorum indago maneret.  
                  Ad Pacem multis sic via strata foret.

[11]            O möge doch feststehen, was die grundlegenden Glaubensinhalte sind,  
                  an denen auch nur im geringsten zu zweifeln unrecht sei.  
Sicherer bliebe die Erforschung anderer Dinge, nachdem sie festgelegt worden wären.  
                  Zum Frieden würde so für viele der Weg gepflastert.

Der Dichter erwähnt die Existenz einer gemeinchristlichen Basis an Glaubensinhalten (*Sacrorum Fundamina*, V. 11), ohne deren konkreten Inhalt erwähnen zu müssen, weil er erneut sein Unwissen vorschieben kann: Das Prädikat des dringlichen Wunsches *ô utinam constet* (V. 11) lässt schließlich offen, ob die Fundamente bisher noch nicht festgestellt, d.h. erkannt werden konnten<sup>1253</sup> oder ob sie zwar festgestellt sind, aber noch nicht durch den Konsens verschiedener Parteien anerkannt wurden<sup>1254</sup>. Dabei impliziert der Verzicht auf ein konfessionsspezifisches Attribut die konfessionsübergreifende Gültigkeit der Fundamente und – im Sinne der Antikisierungsstrategie – dadurch auch die Einheit derjenigen Religion, die diese Grundlagen definieren, sodass das Bild eines (noch) ungeteilten Christentums evoziert wird.<sup>1255</sup> Hierzu trägt einerseits auch die Wahl des Begriffes *fundamen* bei, der in spätantiken christlichen Texten häufig das Kirchengebäude oder die Apostel als Fundament der jungen Glaubensgemeinschaft bezeichnet.<sup>1256</sup> Andererseits veranschaulicht die transkonfessionelle, bibelbasierte Wegmetapher (*Ad Pacem via*, V. 14) noch einmal die gemeinchristliche Gültigkeit und den protochristlichen Charakter der fundamentalen Glaubensinhalte, die den Ausgangspunkt eines interkonfessionellen Friedensprozesses bilden.

Wie im Werbegedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii*, das ja die orthodox-lutherische Geistlichkeit Hamburgs von einer Vereinigung der remonstrantischen und lutherischen

---

1252 Dabei ist freilich zu beachten, dass aus keinem Gedicht der *Poëmata Septentrionalia* überhaupt hervorgeht, dass er jahrelang als Prediger tätig war.

1253 Vgl. *TLL* „consto“ II B 5 d, 4.534.59-79.

1254 Vgl. ders. I 2 b, 4.529.13 ff.

1255 In der Briefelegie an den Jesuiten Crispinus markierte Narsius die erwähnten Glaubensinhalte durch die Formulierung *Romana Sacra* beispielsweise als speziell römisch-katholisch; vgl. B II 2a II.

1256 Vgl. *TLL* „fundamen“ II 3, 6.1.1550.21-32.

Glaubensgemeinschaften überzeugen sollte, bittet Narsius im Kontext dieser Metapher wiederum einen Lutheraner um eine aktive Bemühung zugunsten des Friedens (V. 29 f.): *Christiadas doceas, Salvâ Pietate sacrisque / Quae sit via Pacis commoda, grata Deo.*<sup>1257</sup> Im vorliegenden Fall handelt es sich jedoch um die Aufnahme eines gesamtchristlichen Friedensprozesses (*Christiadas doceas, / Quae sit via Pacis*, V. 29 f.), die Hartzwig unter Berücksichtigung der überkonfessionellen Glaubensinhalte und des richtigen Maßes in theologischen Fragen (*Salvâ Pietate sacrisque*, V. 29)<sup>1258</sup> ermöglichen soll. Während im Gedicht *Laus et Studium* das pragmatische Ziel der gewünschten Union jedoch verschwiegen wurde – nämlich die Hoffnung der Remonstranten, unter dem Schutz der anerkannten ‚großen‘ lutherischen Konfession ihre eigenen Lehren gefahrlos weiterverfolgen zu können<sup>1259</sup> –, deutet sich eben dieser Aspekt hier interessanterweise an: Der vorzeitige Ablativus absolutus *his positis* (V. 13) impliziert in Verbindung mit der Formulierung *aliorum indago* (V. 13), dass die Fundamente deshalb festgestellt werden sollen, damit die Erforschung anderer Dinge in Zukunft frei und ohne Gefährdung für Leib und Leben (*Tutior aliorum indago maneret*, V. 13) vonstatten gehen kann. Die unverbindliche Verallgemeinerung *aliorum* sorgt dafür, dass Narsius den inhaltlich brisanten Begriff ‚Adiaphora‘ vermeiden kann, doch aus der Differenzierung zwischen den gemeinsamen Fundamenten und dem ‚anderen‘ ergibt sich implizit, dass es sich eben darum handelt. Nach Ansicht des Dichters ist es zum Erreichen des interkonfessionellen Friedens also nicht nötig, gänzlich auf die Diskussion theologisch-dogmatischer Inhalte zu verzichten: Vielmehr ist dies letztlich das Ziel, dem der Frieden ganz pragmatisch dient. Die Festlegung gemeinchristlich anerkannter heilsverbindlicher Glaubensfundamente soll ermöglichen, dass die Koexistenz unterschiedlicher Auslegungen in verhandelbaren Lehrfragen allgemein akzeptiert wird. Gerade die Suggestion des protochristlichen Charakters der Fundamente impliziert, dass Narsius – wie Calixtus und dessen Vorgänger beziehungsweise Mitstreiter – das altkirchliche, spätantike Bekenntnis als heilsverbindliche, notwendige Basis der gemeinchristlichen Versöhnung vorschlägt.<sup>1260</sup>

### **Rechtfertigung der Zuständigkeit: Anonymisierung, Antikisierung und Kontrastierung**

Nachdem er den Nutzen der Fundamentfeststellung geschildert hat, äußert sich der Dichter darüber, in wessen Kompetenzbereich sie seiner Meinung nach fällt:

---

1257,„Du mögest die Christen lehren – unter Erhaltung von Frömmigkeit und Glaubensinhalten –, / welcher Weg zum Frieden angemessen und Gott willkommen ist.“ – In *Laus et Studium* heißt es diesbezüglich (*Laus* 63): *Nec pigeat tutam Pacis inire viam.* – Vgl. dazu B I 3 II, Abs. III.

1258Der Ausdruck *Salvâ Pietate* nimmt inhaltlich das Distichon V. 3 f. wieder auf, das die Gefährdung der Frömmigkeit durch allzu große *curiositas* thematisierte; s.o.

1259Vgl. B I 3.

1260Vgl. dazu B II 2b I.

15 Fas erat huic operi cunctos incumbere Mystas,  
 Servato ut Sacro tollere Schisma queant.  
 Sed quoniam incauto multi fervore calescunt,  
 Haud alios etiam dedecet iste labor.  
 Hartzwigi, res ista tuâ est dignissima curâ.

15 Es wäre richtig gewesen, dass sich alle Priester dieser Arbeit widmen,  
 damit sie unter Bewahrung des Heiligen die Spaltung aufheben können.  
 Aber weil ja viele von unbedachter Hitze entflammt werden,  
 gereicht diese Mühe auch anderen nicht zur Unehre.  
 Hartzwig, diese Angelegenheit ist Deiner Sorge überaus würdig.

Narsius übt klare Kritik an der Geistlichkeit (*Mystas*, V. 15), die ihrer Aufgabe (*huic operi*, V. 15) nicht nachgekommen sei (*Fas erat*, V. 15). Diese hätte darin bestanden, die gespaltene Christenheit durch die Bewahrung der gemeinsamen Glaubensfundamente (*Servato Sacro*, V. 16) wieder zu vereinen (*tollere Schisma*, V. 16).<sup>1261</sup> Als Grund dafür gibt er unbeherrschte Irrationalität an, deren Intensität das Wortfeld ‚Feuer‘ bildhaft veranschaulicht (*fervore, calescunt*, V. 16). Um die Wirkung dieser inhaltlich starken Vorwürfe abzumildern, verwendet der Dichter erstens den antikisierenden Begriff *mystes* anstatt einer zeitgenössischen Berufsbezeichnung.<sup>1262</sup> Zweitens anonymisiert er die verantwortlichen Geistlichen über Verallgemeinerungen (*cunctos Mystas*, V. 15; *multi*, V. 17). Das Pflichtversäumnis der eigentlich zuständigen Instanz – als diese kennzeichnet er den Klerus – stellt die moralische Rechtfertigung dafür dar, dass sich nun auch Laien (*alios*, V. 18) der Feststellung der Grundwahrheiten widmen dürfen (*Haud dedecet iste labor*, V. 18). Entsprechend verweist der Dichter in der direkt folgenden ersten Apostrophe an seinen Adressaten (*Hartzwigi*, V. 19) noch einmal auf die Kategorie der Würde beziehungsweise Angemessenheit (*res ista dignissima*, V. 19). Narsius vermittelt seinem Publikum also, dass er sich in dieser eigentlich theologischen Angelegenheit nicht per se über die Geistlichkeit hinwegsetzt und ihr grundsätzlich die weltliche Obrigkeit vorzieht, denn dies hätte dem Autoritätsverständnis der flacianisch geprägten, orthodoxen Lutheraner in Hamburg klar widersprochen. Unabhängig von der konkreten Geisteshaltung seines Adressaten Hartzwig vermeidet der Dichter dadurch von vorneherein eine Konfrontation mit dem Geistlichen Ministerium der Hansestadt.

---

1261Hier umfasst der Begriff *schisma* also die gesamtchristliche Aufspaltung. Im Gedicht *Laus et Studium* bleibt offen, welche Konfessionen Narsius in die Spaltung einschließt, denn dort bezeichnet er beispielsweise – wie andere Remonstranten auch – die binnenkonfessionelle Aufspaltung des reformierten Protestantismus als ‚Schisma‘; vgl. B I 3.

1262Vgl. dazu Anm. 400.

Durch seine Kritik an der Irrationalität deutet Narsius erneut an, von welcher großer Bedeutung ein rationales, sorgfältig prüfendes Vorgehen in religiösen Angelegenheiten seiner Meinung nach ist. In seinem Vertrauen auf die Vernunft offenbart sich eine Nähe zu Humanisten wie Erasmus oder Sebastian Castellio, die auf remonstrantischer Seite ja stark rezipiert wurden.<sup>1263</sup> Obwohl sich seine Selbstdarstellung als Vernunftmensch hier also auf der einen Seite fortsetzt<sup>1264</sup>, weist er andererseits aber auch deutlich auf seine eigene Hilflosigkeit hin. Im Anschluss an das Geständnis, das goldene Mittelmaß für theologische Fragestellungen nicht zu kennen (s.o.), klagt er: *Hic mihi quis statuere justo moderamine metam? / Quis modus his curis, quis mihi finis erit?* (V. 9 f.).<sup>1265</sup> Wie intensiv sich die Suche des zweimal erwähnten lyrischen Ichs (*mihi*, V. 9; 10) nach einem Retter gestaltet, zeigt die mehrfache Wiederholung des Fragepronomens *quis* (V. 9; 10), sodass die Verzweiflung des Fragenden spürbar wird. Seine quälende Unkenntnis (*his curis*, V. 10) einer Grenze hebt das entsprechende stark vertretene Wortfeld klar hervor (*moderamine, metam*, V. 9; *modus, finis*, V. 10). Der Dichter inszeniert sich also als schwach und damit eindeutig unterlegen. So schafft er einen starken, mitleiderregenden Kontrast zwischen sich und der Person des überlegenen, kompetenten Retters, dessen Identität an dieser Stelle noch unbenannt ist. Allerdings fällt die Wendung *justo moderamine* (V. 9) auf, die im Gedicht *Laus et Studium* ebenfalls mit Bezug auf die Anhänger des Luthertums verwendet wurde und die für sie typische gerecht ausgewogene Geisteshaltung lobte.<sup>1266</sup> Dass und weshalb gerade Hartzwig dazu geeignet sei, ihn aus seinem unglücklichen Zustand zu retten sowie den erwähnten interkonfessionellen Frieden zu stiften, suggeriert Narsius durch eine Aufzählung aller Kompetenzen des Senators: Er verfüge einerseits über einen urteilsreichen Geist sowie eine ungewöhnliche Gesetzeskenntnis (vgl. V. 20 ff.), andererseits über Erfahrungen in der Bibelkunde (V. 23 f.): *Sic pridem Sacris tibi Mens exercita chartis, / Doctorum multos multa docere*

1263 Zum Einfluss der beiden Humanisten auf Arminius' Theologie vgl. A II 1. – Beide heben die Bedeutung von Vernunft im Zusammenhang mit Diskussionen hervor, die zur Ermittlung einer einheitlich akzeptablen, d.h. der ‚wahren‘ Religion dienen; vgl. John H. Smith: *Dialogues between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, New York 2011, 33 und Franco Buzzi: „Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne. Übersetzt von Markus Krienke“, in: Ders. und Markus Krienke (Hrsgg.): *Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne. Mit einem Beitrag von François Boespflug und einem Nachwort von Heinrich Schmidinger*, Stuttgart 2017, 51 f. Castellio sprach sich dafür aus, zur Erklärung unklarer Bibelpassus die Vernunft einzusetzen; vgl. Herman J. Selderhuis: „Calvin und Castellio – eine unmögliche Verbindung“, in: Barbara Mahlmann-Bauer (Hrsg.): *Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015*, Göttingen 2018, 67 f.

1264 Ansätze dazu finden sich bereits im Jambus *Captivitas libera Roterodamo-Batava*, in dem Narsius kritisiert, auf welche Weise die neuen niederländischen Religionsgesetze zustande gekommen seien; vgl. B I 4a II (Abs. II 3.2.) Besonders deutlich wird diese Position im Kontrast zum rein irrational vorgehenden Jesuiten Crispinus; vgl. B II 2a II, Abs. I 2.

1265 „Wer wird mir in dieser Sache mit gerechter Lenkung ein Ziel aufstellen? / Wer wird das Maß für meine Sorgen, für mich die Grenze sein?“

1266 An dieser Stelle implizierte Narsius, dass es sich dabei um eine stereotyp-lutherische Wesensart handle; vgl. B I 3 II, Abs. III.

*potis*.<sup>1267</sup> Die Kombination aus Chiasmus und Polyptoton (*Doctorum multos multa docere*, V. 24) sowie die Personifizierung des Geistes (*Mens exercita / potis*, V. 23 f.) heben eindeutig Hartzwigs herausragende intellektuelle Fähigkeiten hervor.<sup>1268</sup> Dank ihnen kann er sogar zum Lehrer der gelehrten Experten, also der studierten Theologen werden, wie Narsius selbst einer ist. Indem der Dichter also sich selbst durch die Verleugnung seiner Kompetenz erniedrigt und den Adressaten gleichzeitig erhöht, schmeichelt er diesem, um ihn auf emotionaler Ebene für sein Anliegen einzunehmen. In eben diesem Sinne stellt er Hartzwig im letzten Distichon des Gedichtes die interkonfessionelle Friedensstiftung als lohnendes Ziel in Aussicht (V. 29 f.): *Tempora sic Pietas Sacrâ tibi cinget Olivâ. / Diceris Patriae Christiadamque Pater*.<sup>1269</sup> Der Senator werde wie ein Sieger mit dem Friedenssymbol, dem Olivenzweig<sup>1270</sup>, bekränzt werden (*Tempora Sacrâ tibi cinget Olivâ*, V. 29) und erhalte einen Ehrentitel (*Diceris Patriae Christiadamque Pater*, V. 30), der ansonsten beispielsweise denjenigen zuteil wird, die sich in besonderem Maße um die Christenheit verdient gemacht haben.<sup>1271</sup> Narsius argumentiert für die Attraktivität seines Anliegens, indem er seinem Gegenüber Ruhm und Ehre verspricht und damit auf dessen Eitelkeit abzielt.

Die auffällig schmeichelhafte Darstellung seines Adressaten könnte durchaus damit zusammenhängen, dass sich für den Dichter persönliche Vorteile daraus ergeben würden, einen einflussreichen Verbündeten auf politischer Ebene zu gewinnen: Dieser wäre in der Lage, die verbindliche Feststellung der gemeinchristlichen Grundwahrheiten voranzutreiben, einen offiziellen Religionsfrieden im Geltungsbereich der Hansestadt zu bewirken und so den Anhängern jeder Glaubensrichtung die Möglichkeit zu verschaffen, die eigenen Lehren gefahrlos vertreten zu können.<sup>1272</sup> Sollte dies nämlich in Hamburg gelingen, wären ideale Lebensbedingungen für den remonstrantischen Glaubensflüchtling geschaffen, sich dort dauerhaft niederzulassen, ohne seine

---

1267,„So ist Dein Geist, den Du früher in der Heiligen Schrift geschult hast, / in der Lage, viele Gelehrte vieles zu lehren.“

1268Diese betont Narsius auch im Anschluss noch einmal (V. 25 f.): *Hîc, rogo, ne pigeat vigiles insumere noctes, / Et Genii vires exeruisse tui*. („Es sei bitte nicht verdrießlich, in dieser Angelegenheit durchwachte Nächte aufzuwenden / und die Kräfte Deines Intellektes zu offenbaren.“) – Vgl. dazu *TLL* „genius“ II B, 6.2.1841.74-81.

1269,„So wird die Frömmigkeit Dir die Schläfen mit der heiligen Olive bekränzen. / Du wirst Vater des Vaterlandes und der Christenheit genannt werden.“

1270Ein Symbol für „Sieg, Frieden, Glück“ war der Ölzweig bereits im antiken Griechenland (Pierer: „Ölbaum“, in: *Pierer's Universal-Lexikon* 12 (1861), 256. – In der Bibel verkündet die Taube mit dem Ölzweig im Schnabel Noah das Ende der Sintflut (vgl. Gen 8, 11).

1271So verwendet Narsius die Bezeichnung *Patriae Christiadamque Pater* in seiner *Oratio Gratulatoria* im Zusammenhang mit Sigismund III., der kurz zuvor die Osmanen zurückgedrängt hatte; vgl. B II 1a II. – Auch Katholiken verliehen diesen Ehrentitel: Der italienische Dichter Giuseppe Silos (1601–74), ein Theatiner, würdigte damit in seinem 1670 in Rom erschienenen Werk *Mausolea Romanorum Pontificum et Caesarum Regumque Austriacorum* die verstorbenen Päpste Gelasius I. (*Maus.* 74, V. 19) und Leo IV. jeweils als *Pater Christiadam* (*Maus.* 153, 19).

1272Für gewöhnlich beschränkte sich die Gültigkeit eines Religionsfriedens auf ein bestimmtes Territorium; vgl. Dingel 2018, 75.

religiösen Überzeugungen weiterhin hintanstellen zu müssen. Diese persönlichen Vorteile verschweigt Narsius allerdings konsequent.

### Fazit

Insgesamt ist festzustellen, dass sich die Argumentation in der Elegie *Sacrorum Indagatio* wiederum vollständig auf der emotionalen Ebene des *movere* abspielt und die aufgestellten Behauptungen nicht weiter durch Beispiele oder Sachargumente entfaltet werden. Im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen schließt er sich dem Verbot des Erkenntnisstrebens auf dem Gebiet der Theologie nicht grundlegend an, sondern nimmt eine – freilich nicht näher konkretisierte – Differenzierung vor, die das Ausmaß der *curiositas* betrifft. Sein eigenes bisheriges Vorgehen in dieser Angelegenheit rechtfertigt er mit der eigenen Unkenntnis, was derjenigen Strategie entspricht, die er in der Briefelegie *Ad Patrem Crispinum* verfolgte, um sein früheres poetisches Engagement für den schwedischen Feind Sigismund III. zu entschuldigen. Bezüglich der Darstellung der remonstrantischen und der lutherischen Partei beziehungsweise des Machtverhältnisses zwischen beiden Gruppen weist die Elegie *Sacrorum Indagatio* starke Ähnlichkeit zum Werbegedicht *Laus et Studium Jacobi Arminii* auf, da dieses ebenfalls die Hilfsbedürftigkeit der Remonstranten und die Überlegenheit der positiv beurteilten Lutheraner offenbarte. Erneut sucht Narsius in einem von ihnen einen Verbündeten, um einen pragmatisch motivierten interkonfessionellen Friedensprozess einzuleiten, der letztlich die gefahrlose Erörterung nicht heilsrelevanter Lehrfragen ermöglichen soll. Obwohl sich der Dichter die Lösung nun von politischer Seite erhofft – nachdem seiner früheren, an die Hamburger Geistlichkeit gerichteten Unionswerbung offenbar kein Erfolg beschieden war –, verfolgt er in kritischen Kontexten dennoch abmildernde Strategien, um nicht den Zorn der Kleriker zu erregen. Wie gewohnt greift er dabei auf anonymisierende Verallgemeinerung, Entaktualisierung und inhaltliche Unverbindlichkeit zurück. Darüber hinaus ist er bemüht, die Verbindung von weltlichem Adressaten und theologischem Anliegen zu rechtfertigen, um nicht dem Autoritätsverständnis der orthodoxen Lutheraner zu widersprechen. Die Elegie *Sacrorum Indagatio* kann also insgesamt als weiterer Versuch betrachtet werden, sich im Exil möglichst ideale Lebens- und Arbeitsbedingungen zu erschaffen, wobei sich Letztere auf ein weiteres Engagement in Narsius' ursprünglichem Studiengebiet, der Theologie, beziehen. Daraus lässt sich schließen, dass sich der remonstrantische Glaubensflüchtling seit seiner Flucht aus den Niederlanden und der Aufnahme der Arzt- und Dichtertätigkeit in der Fremde nicht vollkommen von seinen theologischen Interessen abgewandt hat, sondern diese in seinen Gedichten nur aus pragmatischen Gründen verschweigt oder verschleiert. Sein Anliegen, die freie und gefahrlose Erforschung weiterführender Glaubensfragen durch ein gemeinchristliches, vermutlich

altkirchliches Fundament zu ermöglichen – und damit letztlich auch interkonfessionelle Konflikte zu vermeiden –, verbindet ihn klar mit anderen zeitgenössischen humanistisch geprägten Theologen wie dem Lutheraner Georg Calixtus oder dem Katholiken Marcus Antonius de Dominis.

### 3. Fazit

#### **Interkonfessionalität**

Johannes Narsius' Reise nach Danzig (Frühsommer 1623) brachte den ersten Kontakt mit Römischen Katholiken während des Exils mit sich. Sein Verhältnis zu den Anhängern dieser Konfession, deren Glaubensinhalte wohl am wenigsten mit denen seiner eigenen remonstrantischen Gesinnung übereinstimmen, ist von pragmatischer Ambivalenz geprägt: Zwar arbeitete er völlig bedenkenlos mit ihnen zusammen, um das Engagement Sigismunds III. für friedliche interkonfessionelle Koexistenz in seinem Territorium zu loben, doch gleichzeitig musste er sich von ihnen distanzieren, um eine mögliche Rückkehr in die Niederlande nicht zu gefährden und den Erwartungen seiner neuen schwedischen Gönner zu entsprechen. Wenn der Kontext es aufgrund seines gemeinchristlich relevanten Charakters erlaubt (der Konflikt mit den Osmanen), werden Römische Katholiken und Lutheraner sogar auf identische Weise dargestellt. Demonstrative Abgrenzung suchte Narsius also nur, wenn äußere Umstände sie erforderten. Derselbe Pragmatismus ermöglichte es ihm, zur Mehrung des eigenen Ruhms – und sicher auch zum Gelderwerb – den Auftrag des Danziger Stadtrates anzunehmen und ein Jahr später, als sich die Chance auf eine Karriere in Schweden anzudeuten begann, Teile davon zu widerrufen, ohne dass damit freilich ein vollkommenes Bekenntnis zu Schweden beziehungsweise eine eindeutige Abkehr von Sigismund III. einherging. Stattdessen verlegte er sich auf anti-jesuitische Polemik. So hielt sich der Dichter die Möglichkeit offen, im Falle einer Kriegsniederlage der Skandinavier zu seinem früheren Gönner Sigismund zurückkehren zu können. Ob er hinter dem Pragmatismus immer noch dieselbe ablehnende Haltung gegen den Römischen Katholizismus einnahm, die sich in seinem frühen Gedicht von 1597 offenbarte, oder ob sich diese inzwischen gemäßigt hatte, kann dabei nicht geklärt werden.

Die bisher stets positive Beziehung zu Anhängern des Luthertums setzt sich auch in dieser letzten Phase des Exils in gewohnter Manier fort, nämlich ohne dass Narsius jemals konkrete theologisch-dogmatische Inhalte verhandelt. So wird selbst angesichts der geforderten Suche nach einem gemeinchristlichen Fundament nirgendwo deutlich, worin es tatsächlich bestehen soll. Gerade in diesem Anliegen zeigt sich aber noch einmal, welche große Bedeutung er politisch garantierter öffentlicher Sicherheit für Leib und Leben zumisst und dass die Erforschung theologisch-

dogmatischer Inhalte für ihn auch im Exil durchaus von Interesse ist, wenngleich seine unkonkret formulierten Gedichte oft das Gegenteil suggerieren. Hier inszeniert er erneut die lutherische Partei als die mächtige und seine eigene als hilfeschend. Den schwedischen Lutheranern gegenüber ist Narsius außerdem wie gewohnt bemüht, seine persönliche moralische Integrität, die Teilhabe an der *Respublica litteraria* sowie seine wahrhaft christliche Frömmigkeit zu demonstrieren. Dabei liegt ihm besonders viel daran, sich gegen den Vorwurf des Opportunismus zu verteidigen, den sein pragmatischer Umgang mit Anhängern aller konfessionellen Gruppierungen durchaus nähren könnte. Da Gustav II. Adolf ihn beauftragt hatte, Inhalte schwedischer Geschichte in Gedichtform aufzuzeichnen, ist er außerdem daran interessiert, dem schwedischen Publikum sein poetisches Vermögen vorzuführen, um sich dieser Aufgabe als würdig zu erweisen.

Die Wahrung des persönlichen Vorteils manifestiert sich auch in seinem Verhältnis zu den orthodoxen Reformierten, das in den Gedichten der zweiten Exilphase jedoch klar in den Hintergrund rückt. Trotz angekündigter Mäßigung setzt Narsius im Kontext der binnenkonfessionellen Auseinandersetzung die stereotype Kontrastierung beider Parteien konsequent fort, sodass die gesamte im Exil entstandene Poesie eine einheitliche, unveränderte Darstellung der Glaubensgemeinschaften enthält. Dennoch bricht er auch hier nicht vollkommen mit den Anhängern des orthodox-reformierten Protestantismus. Der Dichter selbst offenbart sich gerade in seinem Wunsch nach einer sicheren Erforschung von *Adiaphora* als Remonstrant. Davon abgesehen deutet er sein früheres Predigtamt allerdings in keiner Weise mehr an, sondern hebt stattdessen die religionspolitisch unverfänglichen Tätigkeiten als Arzt und Dichter hervor.

### **Rhetorische Strategien**

Insgesamt ist festzustellen, dass Narsius die aus den Gedichten der ersten Exilphase bekannten rhetorischen Strategien weiter fortsetzt, da sich auch seine Zielsetzungen nicht verändert haben: Noch immer ermöglicht inhaltliche Unverbindlichkeit den flexiblen Umgang mit Anhängern aller Konfessionen, noch immer bemüht er sich mit Hilfe suggestiver Darstellungen um eine Rehabilitierung der eigenen Person, um sich einen ungefährdeten Aufenthalt in der Fremde oder Chancen auf eine Rückkehr in die Heimat zu ermöglichen. Es zeigt sich, dass die konkreten Strategien der jeweiligen Gedichtgattung und dem Adressaten angepasst sind. Der verschleierte Umgang mit Kritik durch Anonymisierung, Antikisierung oder nur intertextuell auflösbaren Anspielungen erweist sich dabei als konfessionsübergreifend, wobei diese Strategien umgekehrt auch im Kontext eines Lobes auftreten können, wenn die gelobte Person einer negativ beurteilten Glaubensrichtung angehört. Das konfessionsübergreifende Moment gilt außerdem für den Einsatz von Sarkasmus im Zusammenhang mit religionspolitischer Hybris sowie für die Etablierung



stereotyper Eigenschaften der Irrationalität und Gewaltbereitschaft, die der Dichter sowohl orthodoxen Reformierten als auch Römischen Katholiken zuschreibt. Es ist aber zu beobachten, dass inhaltlich deutliche Polemik nun häufiger durch die Formulierung als Frage und denkbare Möglichkeit in ihrer Wirkung abgeschwächt wird – eine Strategie, die gegenüber den kritisierten orthodoxen Reformierten in den Gedichten der ersten Exilphase kaum zur Anwendung kam. Im Hinblick auf die positiv beurteilten lutherischen Adressaten finden sich weiterhin Bezugnahmen auf unstrittiges prä- oder transkonfessionelles Gedankengut, die die Gemeinsamkeiten zwischen den Anhängern des Luthertums und dem remonstrantischen Dichter hervorheben. Im Zuge seiner Apologien beruft sich Narsius oft auf absolute, allgemein anerkannte moralische Werte sowie schwer überprüfbare Zeugen, die als einzige Argumente zugunsten seiner bloßen Behauptungen fungieren. Auch dem Hinweis auf sein eigenes Unwissen und der damit verbundenen Schuldunfähigkeit kommt in den Gedichten der zweiten Phase größere Bedeutung zu.

Interessant ist, dass sich nun zum ersten Mal nachvollziehen lässt, weshalb Narsius religiös oder religionspolitisch heikle Inhalte so auffällig unkonkret und allgemein-moralisch behandelt: Das etwas zu explizit formulierte Lob der *Oratio Gratulatoria* veranlasst ihn schließlich zu einer ausführlichen, gründlichen Rechtfertigung desselben, um die Sympathien der schwedisch-protestantischen Leser nicht zu gefährden. Außerdem impliziert die große inhaltliche Nähe der *Sacrorum Indagatio* zum früheren *Laus et Studium Jacobi Arminii*, dass die darin enthaltene theologisch-dogmatische Unverbindlichkeit die adressierte orthodox-lutherische Geistlichkeit Hamburgs nicht von einer Union mit den Lutheranern überzeugen konnte, sodass nun ein Mitglied der weltlichen Obrigkeit eine sichere Erforschung weiterführender theologischer Fragen ermöglichen sollte. In diesem Fall führten die im Werbegedicht eingesetzten rhetorischen Strategien also nicht zum gewünschten Erfolg, wohingegen es dem Dichter später gelang, den schwedischen König Gustav II. Adolf für sich zu gewinnen.

### **Wahl des Mediums Poesie und der Sprache Latein**

Erneut lässt sich feststellen, dass Narsius' prosaische Aussagen deutlich expliziter ausfallen als die poetischen. Dies verdeutlicht vor allem die Wahl zeitgenössischer, konkreter Bezeichnungen für Anhänger der einzelnen Konfessionen, die in den Gedichten der zweiten Exilphase vollkommen fehlen und auch in der ersten schließlich nur ein einziges Mal im Zusammenhang mit den positiv bewerteten Lutheranern verwendet wurden. Dass der Dichter selbst in dem Geleitgedicht an einen Landsmann, dessen Inhalt offiziell für die Regierung der Niederlande bestimmt ist, die lateinische Sprache wählt, zeigt, dass tatsächlich ein weit größerer, überregionaler Adressatenkreis den apologetischen Inhalt zur Kenntnis nehmen soll. Die Sprachwahl ist also den persönlichen Zielen

des Exulanten angepasst, sich als Person und seine poetischen Fähigkeiten einem breiteren Publikum zu empfehlen.

## C: Ausblick auf Narsius' weitere Karriere und Gesamtfazit

### I. Narsius' weitere Karriere

Gut zwei Monate, bevor mit dem Tod des Statthalters Moritz von Oranien am 23. April 1625 eine remonstrantische Rückkehrbewegung in die Niederlande einsetzte<sup>1273</sup>, hatte Johannes Narsius bereits von Hamburg aus seine Heimreise angetreten.<sup>1274</sup> Der Dichter Caspar Barlaeus äußerte in einem Brief nicht nur seine Freude über dieses Ereignis, sondern übermittelte ebenfalls seine literaturkritische Einschätzung der im Exil entstandenen Gedichte. Während das Urteil über die Werke der Jahre 1622 und 1623 ambivalent ausfiel<sup>1275</sup>, fand er doch Gefallen an den zuletzt verfassten politischen Beiträgen der *Poëmata Septentrionalia*, die sich dem schwedisch-polnischen Krieg widmeten<sup>1276</sup>. Tatsächlich sollte eben diese historiographische Poesie im Dienste der Schweden Narsius eine Karriere eröffnen, die erst der Tod seines Gönners Gustav II. Adolf anno 1632 beendete.

Der Dichter blieb nicht lange in der Heimat, sondern reiste bald wieder nach Schweden ab, um sich dort auf den nächsten schwedischen Livland-Feldzug im Sommer 1625 vorzubereiten.<sup>1277</sup> Daher erschien dort Anfang Dezember die Schrift *Riga devicta*, das erste seiner insgesamt drei Epen, die allesamt zeitgenössische Geschichte zum Inhalt hatten.<sup>1278</sup> Dieses Werk, das die Eroberung des baltischen Handelszentrums vier Jahre zuvor schildert, hatte Narsius' Selbstaussage zufolge den Anspruch, dessen Einnahme anhand von Augenzeugenberichten und einer schriftlichen

---

1273Dies betraf beispielsweise einige der nach Friedrichstadt ausgewanderten Remonstranten. Dass sie die neugegründete Stadt dadurch jedoch nicht regelrecht ‚entvölkerten‘, wie lange angenommen wurde, stellt Jörn Norden klar heraus; vgl. Norden 2008, 74-82.

1274Noch Anfang Januar 1625 hielt er sich in der Hansestadt auf, in der ja kurz zuvor die *Poëmata Septentrionalia* gedruckt worden waren. Dies geht aus einem Brief an Reichskanzler Oxenstierna hervor; vgl. Gustaffson 1956, 128.

1275Diese Meinung scheint von späteren Biographen übernommen worden zu sein; vgl. A I 1.

1276Barl. Epist. 18, 23-26: *lam ante quoque libellum poematum tuorum Sueco-Polonicorum vidi. Nihil in is occurrit, quod nostrates offendere possit. nec dubito, quin tutò eos in publicum exponere liceat.* („Schon vorher habe ich auch das Büchlein Deiner schwedisch-polnischen Gedichte gesehen. Darin begegnet nichts, woran die Unsrigen Anstoß nehmen könnten. Und ich bezweifle nicht, dass es freisteht, sie sicher der Öffentlichkeit vorzulegen.“)

1277Vgl. Peter J. Bergius: *Intrådes-tal, om Stockholm för 200 år sen, och Stockholm nu för tiden*, Stockholm 1758, 107 und Gustafsson 1956, 129.

1278Das Vorwort des Epos *Riga devicta* endet mit der Information (A v, 31): *Rigae Livonum Kal[endis] Decembris (I). I). C. XXV.* („Riga (Livland), den 1. Dezember 1625.“)

Stellungnahme des Rigaer Stadtrates möglichst wahrheitsgetreu zu schildern.<sup>1279</sup> Den Verzicht auf poetische Freiheit oder einen allzu leichten, scherzhaften Ausdruck legte Gustav II. Adolf in einer Vollmacht vom 13. November 1625 ebenso fest wie das Dichtergehalt von sechshundert schwedischen Talern.<sup>1280</sup> Bevor *Riga devicta* erschien, war der ehemalige Exulant also bereits offiziell als poetischer Historiograph der Schweden angestellt worden. Darüber hinaus ernannte der fremde Monarch ihn in demselben Schreiben zu seinem Arzt.<sup>1281</sup> Diese Stellungen verdankte er demnach dem positiven Eindruck, den seine bisherige Dichtung in Form der *Poëmata Septentrionalia* offensichtlich hinterlassen haben muss. Dass auch *Riga devicta* sowie die Anfang 1626 ebenfalls in Riga erschienene kleine Gedichtsammlung *Sacra Natalitia*<sup>1282</sup> in schwedischen Kreisen entsprechend wohlwollend rezipiert wurde, verdeutlicht ein Blick auf die Paratexte des 1627 in Stockholm veröffentlichten Epos *Meva Pomerelliae obsidione Polonorum liberata*: Zum ersten Mal, seit Narsius als Dichter in Erscheinung getreten ist, enthält einer seiner Drucke Gratulationsgedichte anderer Gelehrter. Neben dem befreundeten niederländischen Mediziner Petrus van Naaldwijk aus Göteborg, den er bereits im Zusammenhang mit den *Poëmata Septentrionalia* adressiert hatte<sup>1283</sup>, handelt es sich um den Stockholmer Bürgermeister,

1279Diesen Anspruch vermittelte Narsius auch im Zusammenhang mit dem Epos *Carolis*, das entweder nicht veröffentlicht oder gar nicht verfasst wurde; vgl. dazu B II 2a II, Abs. III.

1280Die Vollmacht findet sich bei Bergius (1758, 108). Dort heißt es: *Nos Gustavus Adolphus Rex (...) constituimus, ut res nostras et regni nostri historias carmine fideliter conscribat, antiquas historias et monumenta vetera diligenter congerat, evolvat, inquiratque. In primis volumus, ne praenominatus Doctor historias nostras Poëtarum figmentis involvat, vel Ethnicos jocos suis carminibus, ceu veras historias continentibus, intertextat; sed serio agens, ita hisce conscribendis studeat (...).* („Wir, König Gustav Adolf (...), haben beschlossen, dass er unsere Angelegenheiten und die Geschichte unseres Königreiches zuverlässig in Gedichtform niederschreiben, die uralte Geschichte und die alten Akten sorgfältig zusammentragen, darlegen und erforschen soll. Insbesondere wollen wir, dass der oben genannte Doktor unserer Geschichte nicht mit den Erfindungen der Dichter einhüllt oder heidnische Scherze in seine Gedichte, die wohl wahre Geschichte enthalten, einflücht; sondern ernsthaft handelnd, soll er sich so darum bemühen, diese Dinge niederzuschreiben (...).“) – Im Vorwort der *Miscellanea*, die dem folgenden Epos *Meva Pomerelliae liberata* (1627) angefügt sind, beklagt sich Narsius allerdings darüber, wie schwer es sei, von den Schweden entsprechendes Quellenmaterial zu erhalten, und dass er deshalb einige ursprünglich für *Riga devicta* vorgesehene Verse nur hier unter den vermischten Gedichten veröffentlichen könne; vgl. *Meva* M 2 r–v.

1281Bergius 1758, 108: *Nos Gustavus Adolphus Rex (...) notum facimus, Nos egregium ac doctum Joannem Narssium Medicinae Doctorem vocasse ac constituisse (...).* („Wir, König Gustav Adolf (...) geben bekannt, dass wir den herausragenden und gelehrten Johannes Narsius zum Doktor der Medizin berufen und eingestellt haben (...).“

1282Bei diesem acht Druckseiten umfassenden Werk handelt es sich um die einzigen selbständig gedruckten Gedichte nach dem Exil, die keinen historiographischen Charakter aufweisen, wengleich sie während des Livland-Feldzuges entstanden. Von den insgesamt fünf Gedichten wechselnder metrischer Form befassen sich vier – wie der Titel *Sacra Natalitia* nahelegt – mit der Geburt Christi, während die abschließende im Untertitel *Cum paraenesi ad milites regio strenae loco* genannte Paränese die Soldaten zum Verzicht auf übermäßige Grausamkeit anhält.

1283Meva A 3 v: *Epigramma in Poëmata Borussiaca et c. (...) D[octoris] Joannis Narssii, Anastasii F[ilii] Medicinae Doctoris, et S[erenissimi] R[egii] M[ajestatis] Sueciae Historiographi Poëti.* („Epigramm auf die preußischen usw. Gedichte (...) des Dr. Johannes Narsius, Sohn des Anastasius, Doktor der Medizin und poetischer Historiograph der durchlauchtigsten königlichen Majestät von Schweden.“) – Naaldwijk unterschrieb das Epigramm mit den Worten (ibid.): *Amico posuit Petrus à Naalwtwyck Batavus Med[icinae] Doct[or]* („Für seinen Freund schrieb dies nieder: Petrus van Naaldwijk, niederländischer Doktor der Medizin“). Sein Verhältnis zu Narsius ist also etwas enger gewesen. Ansonsten ist nicht viel über ihn bekannt: Narsius' Gedicht *Togae Fuga Moderanda. Ad (...) D[octorem]. Petrum Naeltwyckium Senatorem et Medicum Gothoburgicum* offenbart sein politisches Engagement in der neugegründeten Stadt Göteborg, wo er zugleich als Arzt tätig war. Darüber hinaus veröffentlichte er wohl 1631 eine veterinärmedizinische Schrift über Pferde und soll ebenfalls auf Latein gedichtet haben; vgl. „Naaldwijk

Mathematiker und königlichen Leibarzt Olaus Bure de Boo (1578–1655)<sup>1284</sup>, den Rhetorikprofessor Johannes Simonius (1565-1627)<sup>1285</sup> und den Theologen und Schulrektor Johannes Matthiae Gothus (1592–1670)<sup>1286</sup>. Dass Narsius seine Position als angestellter Historiograph den Lesern gegenüber hervorheben wollte, zeigt sich in einem Detail: Im Unterschied zu den Exilwerken und zum Epos *Riga devicta* verzichtete der Dichter im Zusammenhang mit *Meva Pomerelliae liberata* erstmals auf einen Hinweis bezüglich seines Arztberufes und nannte stattdessen lediglich Namen und Herkunftsort.<sup>1287</sup>

Diese Informationsbeschränkung trifft ebenfalls auf das Anschlusswerk zu, die Tragödie *Gustavus Saucius* (1628).<sup>1288</sup> Nachdem der Dichter seinen königlichen Arbeitgeber auf dessen Expeditionen zuvor bereits bis nach Russland begleitet hatte<sup>1289</sup>, veröffentlichte er auch dieses Werk im Ausland, nämlich in Kopenhagen. Als einziges Gratulationsgedicht enthält es den Glückwunsch des dänischen Mediziners und Theologieprofessors Caspar Bartholinus, eines früheren Gedichtadressaten.<sup>1290</sup> Im Todesjahr seines Gönners Gustav II. Adolf erschien mit den ersten drei

---

(Pieter)“, in: van der Aa 13 (1868), 6. – Während des Exils hatte Narsius auch andere dichtende Ärzte kennengelernt; vgl. Anm. 1194.

1284Meva A 3 r: (...) D[omi]n[o] D[octori] Joanni Narssio Anastasio Amico honorando D[octo]r] Olaus Bure de Boo Metropolis Holmiensis Co[n]s[ul] Regius. („Dem (...) Hrn. Dr. Johannes Narsius Anastasius, einem ehrwürdigen Freund, schreibt Dr. Olaus Bure de Boo, königlicher Konsul der Metropole Stockholm.“) – Für eine knappe Biographie vgl. Bernhard Meijer u.a.: „4. Olof B[ure]“, in: Diess. (Hrsgg.): *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och Realencyklopedi*, Bd. 4, Stockholm 1905, 613.

1285Meva A 3 v: *Aliud*. – 1625 verließ der gebürtige Deutsche die Universität Rostock, um die als Erster die Skytteanische Professor für Rhetorik und Politik an der Universität Uppsala zu übernehmen. Diese hatte Gustav Adolfs rhetorisch versierter Lehrer Johan Skytte (vgl. B II 1c I) 1622 ins Leben gerufen; vgl. Simone Giese: „Universität Greifswald. Ein kleiner Finger der *res publica litteraria* wird zur leitenden Hand der schwedischen Studenten“, in: Dirk Alvermann, Nils Jörn und Jens E. Olesen (Hrsgg.): *Die Universität Greifswald in der Bildungslandschaft des Ostseeraums*, Berlin 2007, 206 sowie Ström und Zeeberg 2015, 500.

1286Meva A 4 r: *Aliud*. – Gothus, ein Vertreter der humanistischen Pädagogik, übte beispielsweise mit seiner 1636 gedruckten Schrift *Ratio studiorum* großen Einfluss auf die Ausbildung adliger Schüler in Schweden aus; vgl. Raija Sarasti-Wilenius: „Commonplace Books in the seventeenth-century Sweden“, in: Astrid Stein-Weber u.a. (Hrsgg.): *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, Bd. 2, Leiden und Boston 2012, 935.

1287Meva A r: *Meva Pomerelliae obsidione Polonorum liberata* (...) Joannis Narssii Anastasii F[i]lii Dordraco-Batavi. („Das von der polnischen Belagerung befreite Meva (Pomerellen) (...) von Johannes Narsius, Sohn des Anastasius, aus Dordrecht (Niederlande).“) – Ein Indiz dafür, dass Narsius Informationen bezüglich seiner Berufe dem jeweils gedruckten Werk anpasst, ist auch die einmalige Nennung seiner Priestertätigkeit auf dem Titelblatt des Gedichtes *Laus et Studium*, das sich als einziges explizit an geistliche Adressaten richtete; vgl. B I 3 I.

1288Gust. Sauc. A r: Joannis Narssii Anastasii F[i]lii Gustavus Saucius Tragoedia (...). („Des Johannes Narsius, Sohn des Anastasius, Tragödie ‚Der verwundete Gustav‘ (...).“) – Darauf, dass dieses einzige Drama in Narsius’ poetischem Œuvre zugleich die erste dramatische Darstellung des schwedischen Monarchen überhaupt bietet und vermutlich auch deshalb im 20. Jahrhundert gemeinsam mit anderen Dramen zum Dreißigjährigen Krieg herausgegeben wurde, ist bereits hingewiesen worden; vgl. A I 1.

1289Dies lässt sich anhand der 1627 mit abgedruckten *Poëmata Suedo-Bourssica, Moschouitica, Miscellanea* (Meva H 3 r–R 4 r) nachvollziehen.

1290Gust. Sauc. A 3 r: Ad (...) D[omi]n[um] Joannem Narssium Anastasium, Med[ic]inae Doct[orem] atque Serenissimo Suecorum Regi ab Historiis. („An (...) Hrn. Johannes Narsius Anastasius, Doktor der Medizin und Historiker des durchlauchtigsten Königs der Schweden.“) – Das Gedicht an Bartholinus zählt zu den ebenfalls in Kopenhagen gedruckten Gedichten des *Prodromus Poëmaticus*; vgl. B I 4. Dass der Kontakt auch in Bartholinus’ Todesjahr 1629 noch bestand, geht aus dem Briefwechsel zwischen Narsius und dem dänischen Arzt sowie Archäologiebegründer Ole Worm (1588–1654) hervor, mit dem der Dichter sich Anfang 1629 über Runeninschriften austauschte; vgl. Anonymus (Hrsg.): *Olai Wormii et ad eum doctorum virorum epistolae, Medici*,

Büchern der epischen *Gustavis* – das vierte und letzte Buch sollte 1634 folgen – das umfangreichste Werk des poetischen Historiographen. Narsius' Abkehr von der Dichtung sowie die Reise nach Ostindien im Jahre 1635 begründet sein Jugendfreund Gerhard Vossius in einem Brief damit, dass der Poet befürchtete, nach Gustav Adolfs Tod den Anschluss bei den schwedischen Oberhäuptern verloren zu haben.<sup>1291</sup> Diese Vermutung deutet an, wie eng Johannes Narsius' Karriere an die Person des Königs geknüpft war.<sup>1292</sup>

Wenngleich der Dichter im Laufe der Zeit keine allzu umfangreiche Rezeption erfahren hat – von der Tragödie *Gustavus Saucius* und dem Epos *Gustavis* einmal abgesehen –<sup>1293</sup>, kann doch festgestellt werden, dass es ihm zu Lebzeiten gelungen ist, mit seiner historiographischen Poesie den Lebensunterhalt zu bestreiten und eine Position am königlichen Hof der Schweden zu erhalten. Sein pragmatisches, opportunistisches Verhalten den Angehörigen anderer Konfessionen gegenüber, das er während des Exils in den jeweiligen Gedichten an den Tag gelegt hat, führte also letztlich zum Erfolg. Sein Umgang mit Rhetorik und die Beherrschung der lateinischen Sprache kamen ihm dabei sichtlich zugute.

## II. Gesamtfazit

Es hat sich gezeigt, dass Johannes Narsius nicht von Jugend an pragmatisch und opportunistisch ausgerichtet war, sondern dass sich diese Geisteshaltung erst im Exil entwickelte, als sie aufgrund der neuen Lebensumstände aus rein persönlichen, existenziellen Gründen notwendig wurde. Dabei ist zu betonen, dass sich diese Haltung zwar in den Gedichten zeigt, der Dichter selbst sein Interesse an theologischen Belangen während seines erzwungenen Auslandsaufenthaltes insgesamt aber wohl nicht aufgegeben hat. Angesichts mangelnder Quellen außerhalb der Gedichtsammlungen ist es

---

*Anatomici, Botanici, Physici & Historici Argumenti*, Kopenhagen 1751, Bd. 1, 395 ff. Es ist gut möglich, dass Narsius den bedeutenden dänischen Gelehrten über Bartholinus kennenlernte, denn Worm wurde 1624 dessen Nachfolger als Professor der Medizin in Kopenhagen; vgl. Julius Petersen: „Worm, Ole (Oluf)“, in: *Dansk biografisk Lexikon* 19 (1905), 187. Auch nach seinem Exil knüpfte der Niederländer also vornehmlich Kontakt mit anderen Ärzten.

1291Dieser Brief an Hugo Grotius wurde am 5.12.1635 verfasst. Dort heißt es: *Joannes Narssius, quia veretur, ne ulla deinceps sui a Proceribus Svecis ratio habeatur, operam suam Praefectis negotioationis Indicae addixit, ac intra triduum, si ventus faverit, navem ascendet.* („Weil Johannes Narsius fürchtet, dass er in Zukunft von den schwedischen Oberhäuptern nicht berücksichtigt wird, sagte er seinen Dienst den Vorsitzenden des Indienhandels zu, und innerhalb von drei Tagen wird er – wenn der Wind günstig ist – an Bord gehen.“) (Paulus Colomesius (Hrsg.): *Gerardi Joan[nis]. Vossii et clarorum virorum ad eum Epistolae*, Augsburg 1691, Nr. 272, 303.)

1292Milch (1928, 38) weist auf das rasch verebbende Interesse der Nachwelt an Gustav Adolf hin: „Gustav Adolfs Ruhm war mit seinem Tode erloschen. (...) Auch sein Vaterland, das an der zeitgenössischen Produktion [sc. von Literatur] in zweiter Reihe beteiligt gewesen war, vergass seinen grossen König.“ Eventuell ist dies einer der Gründe, weshalb Narsius' Epen keine so starke unmittelbare Rezeption erfahren haben, als dass er und seine Poesie einen größeren Bekanntheitsgrad hätten erreichen können. Als historische Quelle scheinen sie aber zumindest von ein paar Zeitgenossen immerhin doch genutzt worden zu sein; vgl. Anm. 2.

1293Zu Rezeption und Forschungsstand vgl. A I 1.

jedoch nicht möglich, eine endgültige Aussage dazu zu treffen. Die finanzielle Sicherung seines Lebensunterhaltes durch praktische Medizin und Poesie sowie die Suche nach Sicherheit für Leib und Leben erforderten einen möglichst flexiblen Umgang mit den jeweiligen religionspolitischen Verhältnissen sowie den fremden Glaubensrichtungen potenzieller Arbeitgeber oder politisch relevanter regionaler Obrigkeiten. Zu diesen persönlichen Motiven beziehungsweise Voraussetzungen für sein Verhalten im Exil gehört auch das Bedürfnis nach einer Rehabilitierung seiner Person, denn sein guter Ruf hatte unter Gerichtsprozess und Inhaftierung sehr gelitten. Damit zusammen hängt das Misstrauen, das Auswärtige den Remonstranten insgesamt entgegengebracht haben könnten, weil sie in bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen verwickelt waren und durch die Abspaltung von den Reformierten auf religiöser Ebene etwas Neues, nicht durch Kontinuität Etabliertes geschaffen hatten. Dieses Misstrauen dürfte der Dreißigjährige Krieg zusätzlich gesteigert haben, denn die bisher kriegsfreien Aufenthaltsorte des Dichters hatten sicherlich ein Interesse daran, auch weiterhin von religionspolitischen Auseinandersetzungen verschont zu bleiben, und jeder fremdkonfessionelle Zuwanderer barg aufgrund seiner religiösen Devianz ein klares Gefahrenpotenzial für die innere Stabilität eines Territoriums. Deshalb ist Narsius während seines gesamten Exils darum bemüht, gegen diese Befürchtungen gegenüber seiner Glaubensgemeinschaft – und so letztlich auch gegenüber seiner eigenen Person – zu argumentieren, um an verschiedenen Orten außerhalb der Niederlande erstens aufgenommen zu werden und dort zweitens möglichst konfliktfrei seinem Broterwerb nachgehen zu können. Aus diesem Grund versucht er auch, durch Verzicht auf offene Polemik den Eindruck zu vermeiden, er sei von Natur aus ein streitbarer, aggressiver und damit zu Aufruhr neigender Mensch.

Gerade die pragmatisch motivierte positive Beziehung zu den Lutheranern, die theologisch-dogmatisch im Grunde lediglich auf der Nähe der Remonstranten zu Melanchthons Prädestinationsverständnis fußte, ist ein Ausdruck des Bedürfnisses nach rechtlich abgesicherter, ungefährdeter Existenz. Dieses kann damit erklärt werden, dass es sich bei der remonstrantischen Glaubensgemeinschaft um eine kleine, noch sehr junge Gruppe handelte, die weder in den heimischen Niederlanden noch – aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum reformierten Protestantismus – im Heiligen Deutschen Reich formal anerkannt wurde, sodass ihre Anhänger religiöser Verfolgung besonders schutzlos ausgeliefert waren. Was die Remonstranten noch zumindest mit den an Melanchthon orientierten Lutheranern verband, war ihre pragmatische Sicht auf heilsunverbindliche, diskutabile Adiaphora und die entsprechend geringe Anzahl gemeinchristlich anerkannter und verbindlicher Lehrinhalte. Man gewinnt aus Narsius' Gedichten den Eindruck, dass die erstrebte remonstrantisch-lutherische Vereinigung eher auf gemeinsamen moralischen Werten basieren sollte, die ihrerseits nicht einmal unbedingt exklusiv christlich konnotiert sein mussten.

Sein Unionsgesuch scheiterte vermutlich also deshalb, weil er sich an die flacianisch orientierte Hamburger Geistlichkeit richtete, der die unverbindlichen Aussagen seines Gedichtes wohl nicht genügten. Gerade das in mehreren Werken nachvollziehbare Anliegen, einen pragmatischen interkonfessionellen Frieden auf Basis weniger gemeinchristlich verbindlicher Dogmen zu erreichen – womöglich auf Basis der altkirchlichen, spätantiken Lehrinhalte –, und so eine ungefährdete Diskussion der übrigen Lehrfragen zu ermöglichen, lässt Narsius aber als Vertreter der entsprechenden transkonfessionell verbreiteten, späthumanistisch-theologischen Strömung des 17. Jahrhunderts erscheinen. Seine eigene Zugehörigkeit zu den Remonstranten leugnete er nicht, wenngleich die Hinweise auf seine religiöse Ausrichtung im Laufe des Exils deutlich abnahmen oder lediglich in stark verallgemeinerter Form auftraten. Lutherischen Adressaten gegenüber präsentierte er sich immerhin teilweise noch als aufrechter Protestant, doch in vielen Fällen offenbart er sich lediglich ganz allgemein als Christ.

Mit den orthodoxen Reformierten und den Römischen Katholiken erstrebte Narsius dagegen keine nähere Verbindung, da ihre theologisch-dogmatischen Ansichten den remonstrantischen allzu fern waren: Trotz aller sonstigen dogmatischen Übereinstimmungen stellte im Fall der Ersteren die Prädestinationslehre das Ausschlusskriterium dar. Daher lehnte der Remonstrant nicht grundsätzlich alle Anhänger des reformierten Protestantismus ab, sondern nur die hinsichtlich dieses Dogmas orthodoxen und die Befürworter der Dordrechter Synode. Dennoch bemühte er sich in seiner Dichtung, nicht vollkommen mit der orthodox-reformierten Obrigkeit seiner Heimat zu brechen, um vielleicht eines Tages zurückkehren zu können. Die Römischen Katholiken boten ihm vor allem in Gestalt des polnischen Königs Sigismunds III. Aussicht auf eine erfolgreiche berufliche Zukunft. Nachdem er sich durch seine Lobgedichte dort einmal als Dichter ins Gespräch gebracht hatte, hielt er sich auch in diesem Fall noch die Möglichkeit einer Rückkehr offen, als ihn die gegnerischen Schweden bereits mit den ersten Gedichten beauftragt hatten. Narsius' Pragmatismus war aber nicht so stark ausgeprägt, als dass er zugunsten einer Erfolgsoptimierung in Polen zum Römischen Katholizismus konvertiert wäre. Die Chance auf eine Heimreise, die angesichts des Krieges mit Spanien die Ablehnung dieser Konfession voraussetzte, erschien ihm attraktiver. Darüber hinaus zeigen Indizien, dass er persönlich ihr ebenfalls ablehnend gegenüberstand, wenngleich er dies als Dichter im Sinne seiner pragmatischen Vorteilssuche freilich nicht durch offene Polemik ausdrücken konnte. Gleichzeitig stellte er dem lutherisch-schwedischen Publikum nämlich eine Konversion in Aussicht, sollte man ihn auf Vernunftebene von der größeren Wahrheitsnähe der lutherischen Lehren überzeugen. Unter anderem darin zeigt sich, dass Narsius die Bedeutung der Vernunft und der sorgfältigen wissenschaftlichen Prüfung in theologisch-dogmatischen Belangen klar in den Vordergrund rückte. Er erweist sich damit als niederländischer Späthumanist in der

Tradition bedeutender remonstrantischer Gewährsmänner wie Erasmus von Rotterdam und Sebastian Castellio.

Was die Art der Argumentation betrifft, ist festzuhalten, dass sie sich fast ausschließlich auf die emotionale Rührung (*movere*) konzentriert, sodass sachliche Beweisführungen kaum eine Rolle spielen. Als eine wichtige Ausnahme ist dabei die Argumentation im Zusammenhang mit dem Naturrecht zu nennen. Besonders die umfangreicheren Gedichte weisen eine starke leserführende Stringenz auf, die der Dichter durch die inhaltliche Vorbereitung der relevanten Leitgedanken im ersten und deren Wiederaufnahme im zweiten Gedichtteil erreicht. Diese Einteilung zeigt sich auch daran, dass die jeweilige Versanzahl der Hauptabschnitte gleichmäßig proportioniert ist. Im Hinblick auf das eigentliche Gedichtziel – die Überzeugung des Lesers von einem bestimmten Inhalt – gestaltet Narsius die Vorbereitung oft in allgemeiner Form, während sich die Wiederaufnahme auf ein konkretes, dem eigentlichen Ziel dienendes Beispiel richtet.

Der Dichter passt seine rhetorischen Strategien an die oben genannten persönlich-pragmatischen Hauptmotive an. Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit und Entaktualisierung sowie die Konzentration auf gemeinchristliche, konfessionsneutrale Inhalte oder allgemein-moralische Werte vermeiden eine klare und damit angreifbare Positionierung in allen religiösen Belangen. Dagegen werden Maßnahmen der oft emotional rührenden Suggestion hauptsächlich eingesetzt, um das überregionale Publikum von der moralischen sowie christlichen Integrität des Glaubensflüchtlings zu überzeugen oder allgemein zu einem Wahrnehmungswandel anzuregen. Die Hervorhebung des Gemeinsamen, die sich beispielsweise auch in der gezielten Adaptation berühmter antiker Literatur niederschlägt, findet sich dabei in positiven Kontexten, d.h. bei lutherischen Adressaten. Grundsätzlich dienen solche Bezugnahmen aber auch der Veranschaulichung inhaltlich besonders relevanter Aussagen, sodass sie in jedem beliebigen Zusammenhang auftreten können. Ebenso konsequent verfolgt Narsius die konfessionsübergreifenden Strategien im Umgang mit zu äußernder Kritik auf religiöser Ebene: Neben der Entaktualisierung zählen dazu vor allem die verallgemeinernde Anonymisierung, syntaktische Abschwächung, lexikalische Mehrdeutigkeiten, der Einsatz von Anspielungen – oft auch intertextueller Art – sowie dort, wo die Gedichtgattung es zulässt, Ironie und Sarkasmus. Interessant ist, dass diese Maßnahmen auch eine personenbezogene Komponente enthalten: Abhängig davon, ob die betroffene Person einer akzeptierten oder abgelehnten Glaubensrichtung angehört, lassen sie sich ebenso im Kontext des Lobes finden.

Einzelnen Strategien können bestimmte wiederkehrende, also strategiebezogene Motive zugeordnet werden. Dabei spielt besonders die Strategie der stereotyp-kontrastierenden,



ethnisierenden Darstellung der Glaubensgemeinschaften eine große Rolle, denn sie erschafft eine gedichtübergreifend einheitliche und damit einprägsame Charakterisierung besagter Gruppen, ohne die Illusion der Antikisierung durch einen anachronistischen Verweis auf die Existenz unterschiedlicher Konfessionen zu zerstören. Hier heben sich die unschuldig-friedfertigen, märtyrerhaft-rechtgläubigen Remonstranten, die als Nachfolger der Protochristen und der freiheitsliebenden batavischen Ahnen stilisiert werden, grundsätzlich positiv von den gewaltbereiten, unbeherrscht irrationalen und anmaßenden orthodoxen Reformierten ab. Wenn Narsius die Römischen Katholiken kritisiert, weisen sie interessanterweise dieselben negativen Eigenschaften auf. Die Lutheraner zeichnen sich dagegen durch eine für sie typische, unveränderliche gemäßigte Geisteshaltung, Stärke und intellektuelle Kompetenz aus.

In einigen Fällen lässt sich beobachten, dass der Dichter mehrere Strategien gleichzeitig anwendet, um sein Anliegen besonders gründlich rhetorisch zu unterstützen. Wo aber die inhaltliche Unverbindlichkeit in religiösen Belangen nicht unverbindlich genug geriet, ergaben sich allzu angreifbare Aussagen, für die sich der Dichter im Nachhinein zu rechtfertigen genötigt fühlte.

Außerdem lassen sich Rückschlüsse darauf ziehen, weshalb Narsius für seine im Exil verfassten Werke das Medium Poesie und die Sprache Latein wählte. Offenbar weist er den Medien Prosa und Poesie unterschiedliche Funktionen zu, denn im Gegensatz zu seinen prosaischen Äußerungen (in Form des *Apologeticus* oder der Vorworte an den Leser) enthält nur die Poesie Strategien der inhaltlichen Unverbindlichkeit. Auch die Wahl bildhafter, emotional umso rührender Sprache verbindet er mit der Dichtung. Als direkte Einnahmequelle oder Kontaktaufnahme zu potenziellen Gönnern und Geldgebern eignete sie sich in seinem Fall nicht zur Verhandlung umstrittener theologisch-dogmatischer Inhalte oder überhaupt dazu, den Adressaten ihre problematischen konfessionellen Unterschiede zum remonstrantischen Dichter bewusst zu machen. Die *lingua franca* Latein wiederum ermöglichte es ihm, ein überregionales gebildetes Publikum zu erreichen und von seiner Dichtkunst sowie seiner persönlichen Integrität zu überzeugen. Der souveräne Umgang damit demonstrierte auch seine prestigeträchtige Teilhabe an der *Respublica litteraria*. Deshalb setzte Narsius sie sogar dann ein, wenn der offizielle Empfänger ein Landsmann ist. Darüber hinaus unterstützte Latein als präkonfessionelle, regional ungebundene Sprache seine Konzentration auf das Verbindende, da sich die Bezugnahmen auf Elemente des gemeinsamen humanistischen Bildungshorizontes – antike Literatur oder antikes nicht-christliches Gedankengut – auf diese Weise nahtlos und natürlich in die Gedichte einfügen: Weil die Verbindung der lateinischen Sprache und solcher Inhalte dem gebildeten Leser aufgrund seiner eigenen Lektüreerfahrungen vertraut war, wurde ihm nicht sofort bewusst, wenn Narsius seine jeweiligen

Gedichtinhalte in den präkonfessionellen Raum verlegte und dadurch suggestiv die konfliktbehaftete Existenz unterschiedlicher Konfessionen verschleierte. Er selbst bezieht sich meist auf Vergil, teils aber auch auf Horaz, Tacitus und – vor allem angesichts seiner Reisen nach Schweden – Ovid. Trotz einiger Imitatio-Fälle ist aber keines seiner Gedichte insgesamt direkt an einem konkreten antiken Beispiel orientiert.

Wenngleich Narsius' Strategien nicht immer zum gewünschten Ergebnis geführt haben – auf den mangelnden Erfolg seiner Werbung für die pragmatische remonstrantisch-lutherische Union ist bereits hingewiesen worden (s.o.) –, bleibt abschließend festzustellen, dass er damit letztlich doch erfolgreich war: Dass ihn der lutherische König Gustav II. Adolf von Schweden zum Hofhistoriographen und Leibarzt berief, löste all die existenziellen Probleme, die die Aufnahme des Pragmatismus auf der poetischen Bühne des Exils erforderlich gemacht hatten.

## Literaturverzeichnis

### I. Textausgaben, Kommentare und Wörterbücher

- Albinus, Michael: *Die Allerheiligste Empfängnis Wunderbare Geburt unnd Menschwerdung Gottes des einigen Seeligmachers Aller Welt Jesu Christi*, Danzig 1636.
- Anderson, William S. (Hrsg.): *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses*, Leipzig<sup>3</sup>1985.
- Anonymus (Hrsg.): *Olai Wormii et ad eum doctorum virorum epistolae, Medici, Anatomici, Botanici, Physici & Historici Argumenti. Rem vero literariam, linguasque & antiquitates Boreales potissimum illustrantes*, Bd. 1, Kopenhagen 1751.

- Arminius, Jacobus: *Opera Theologica*, Leiden 1629.
- Barker, William (Hrsg.): *The Adages of Erasmus*, Toronto u.a. 2001.
- Bartholinus, Caspar: *Epigrammata extemporanea quae juvenis inter peregrinandum fudit*, Kopenhagen 1621.
- Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, 4 Bde., München 1967-2019.
- Beeldsnijder, Gerard J. (Hrsg.): *Das Stammbuch des Joannes Narsius von Dortrecht, Leibarztes und Historiographen Gustaf Adolph's Königs von Schweden*, Utrecht 1837.
- Berggren, Maria (Hrsg., Übers., Komm.): *Andreas Stobaeus. Two Panegyrics in Verse*, Uppsala 1994.
- Bolte, Johannes: *Coligny, Gustav Adolf, Wallenstein. Drei zeitgenössische lateinische Dramen von Rhodius, Narssius, Vernulaeus*, Leipzig 1933.
- Bonus, Jacobus: *De vita et gestis Christi*, Rom 1526.
- Brandt, Gerardus (Hrsg.): *Casparis Barlaei Epistolarum Liber. Pars Prior*, Amsterdam 1667.
- Brouwer, Christoph (Hrsg.): *Venantii Honorii Clementiani Fortunati Italici Presbyteri, Episcopi Pictaviensis, Vestusti Et Christiani Poetae Carminum, epistolarum & expositionum Libri XI. Multis Poematis, Aliquot etiam librorum membris aucti ...*, Mainz 1603.
- Calvin, Johannes: *Institutio Christianae Religionis, in libros quatuor nun primùm digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum. Aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus nouum haberi possit*, Genf 1559.
- Carr-Boyd, William (Hrsg.): *Juvenal. Satires iii, x, xiii, and xiv, from the text of Ruperti. With English notes, Discourse on Roman Satire etc.*, Dublin 1844.
- Castiglioni, Luigi und Remigio Sabbadini (Hrsg.): *P. Vergili Maronis Bucolica, Georgica*, Turin u.a. 1963 (= 1944).
- Chytraeus, Nathan: *Poematum Nathanis Chytraei praeter sacra omnium libri septendecim*, Rostock 1579.
- Colomesius, Paulus (Hrsg.): *Gerardi Joan[nis]. Vossii et clarorum virorum ad eum Epistolae*, Augsburg 1691, Nr. 272, 303 f.
- Cramer, Daniel: *Emblemata Sacra, Das ist: Fünfftzig Geistliche in Kupffer gestochene Emblemata, oder Deutungsbilder/ aus der Heiligen Schrift/ von dem süssen Namen und Creutz Jesu Christi*, Frankfurt am Main 1622.
- Dalzell, Alexander und James M. Estes (Übers., Komm.): *The Correspondence of Erasmus. Letters 2204 to 2356. August 1529 – July 1530*, Toronto u.a. 2015.
- Dörrie, Heinrich (Hrsg.): *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum*, Berlin u.a. 1971.
- Episcopius, Simon (Hrsg.): *Acta et Scripta Synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium in Foederatio Belgico*, Harderwijk 1620.
- Fischer, Bonifatius u.a. (Hrsg.): *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB*, Stuttgart 1983.
- Fisher, Charles D. (Hrsg.): *Annalium ab excessu divi Augusti libri*, Oxford 2002.

- Fouquier, Pierre und Félix-Séverin Ratier (Hrsgg.): *A. C. Celsi De re medica libri 8*, Paris 1823.
- Frederus, Johannes: *Ad D[octorem] Iustum Ionam in laudem clarissimae urbis Hamburgae Carmen*, Wittenberg 1537.
- Gentillet, Innocent: *Commentariorum de regno aut quovis principatu rectè et tranquillè administrando Libri tres*, s.l. 1577.
- Giarratano, Caesar (Hrsg.): *M. Valeri Martialis Epigrammaton Libri XIV*, Turin <sup>3</sup>1951.
- Green, William McAllen (Hrsg.): *Sancti Augustini opera, Sect. 6, Ps. 6: De doctrina Christiana libri quattuor*, Wien 1963.
- Grotius, Hugo: *Poemata omnia*, Amsterdam <sup>5</sup>1670.
- van Haeften, Benedictus: *Schola cordis. Sive aversi a deo cordis ad cumdem reductio, et Instructio*, Antwerpen 1629.
- Hall, John B. (Hrsg.): *P. Ovidi Nasonis Tristia*, Stuttgart 1995.
- Heubner, Heinz (Hrsg.): *P. Cornelii Taciti libri qui svpersvnt, Bd. 2,1: Historiarum libri*, Stuttgart 1978.
- Hohl, Ernst (Hrsg.): *Scriptores historiae Augustae*, Bd. 1, Leipzig 1927.
- Hojerus, Andreas: *Cum Parentem Publicum, Pium, Felicem, Perpetuò Augustum, Sigismundum Tertium, Regem Poloniae etc. etc. Principem Serenissimum et Potentissimum, Triumphatorem Invictissimum inclitae et florentissimae Reip[ublicae] Dantisc[anae] Nobilissimus et Amplissimus Senatus solemnè pompa et communi gaudio d[ie] 1. Julij exciperet. Apostrophe Gymnasii Dantiscani, gratulabundo interprete Andrea Hojero S[acro]S[anctae] Th[eologiae] Lic[entiat]us [,] P[ro]fessor P[rimarius] Ordin[arius] et ad S[acro]S[anctam] [ecclesiam] Trin[itatis] verbi divini Ministro*, Danzig 1623.
- Kemke, Johannes (Hrsg.): *Patricius Junius (Patrick Young). Bibliothekar der Könige Jakob I. und Carl I. von England. Mitteilungen aus seinem Briefwechsel*, Leipzig 1898.
- Knight, Sarah und Virginia Brown (Hrsg., Übers.): *Leon Battista Alberti. Momus*, Cambridge/Mass. und London 2003.
- Köstermann, Erich (Hrsg.): *P. Cornelii Taciti libri qui svpersvnt, Bd. 2,2: Germania, Agricola, Dialogus de oratoribus*, Leipzig 1970.
- Krebs, Johann Philipp: *Antibarbarus der Lateinischen Sprache. In zwei Abtheilungen, nebst Vorbemerkungen über reine Latinität*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1837.
- Lemnius, Simon (Übers.): *Odyssae Homeri liberi XXIII. Nuper à Simone Lemnio Emporico Rhetor Curientiensi, Heroico Latino carmine facti, et à mendis quibusdam priorum translationum repurgati*, Basel 1549.
- Lewis, Charlton und Charles Short (Hrsgg.): *A Latin Dictionary*, Oxford 1962.
- Liebs, Detlef (Übers., Komm.): *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München <sup>7</sup>2007.
- von Limborch, Philipp (Hrsg.): *Praestantium ac Eruditorum Virorum Epistolae Ecclesiasticae et Theologicae, quarum longe major pars scripta est à Jac[obo] Arminio, Joan[ne] Uytenbogardo, Conr[ado] Vorsatio, Ger[ardo] Joan[ne] Vossio, Hug[one] Grotio, Sim[one] Episcopio, Casp[aro] Barlaeo*, Amsterdam <sup>3</sup>1704.
- Lothus, Georgius (Hrsg.): *Kurze Relation von einem / den 29. Maji stylo novo, abgeschluckten / und den 9.*

*Julij / allhie zu Königsbergk / ausgezogenem Messer / Nebenst dessen Conterfeyt und vorgenommenen operation, und curation ...*, Königsberg 1635.

Manuwald, Gesine (Hrsg.): *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, Bd. 2: *Ennius*, Göttingen 2012.

Marastoni, Aldus (Hrsg.): *P. Papini Stati Silvae*, Leipzig 1970.

von Melle, Jacob (Hrsg.): *Joachimi Morsii Album Academicum et Apodemicum*, 4 Bde., Lübeck 1610-40.

Meyer, Gustav (Hrsg.): *Titus Livius. Ab urbe condita libri 1 et 2, 21-23. Praemissis eorundem librorum perichis*, Zürich 1944.

Møller, Johannes (Hrsg.): *Joannis Schefferi Argentoratensis Svecia Literata seu De scriptis et scriptoribus gentis Sueciae*, Hamburg 1698.

Morin, Germanus (Hrsg.): *Miscellanea Augustiniana I*, Rom 1980.

Mynors, Roger A.B. (Hrsg.): *C. Plini Caecili Secvmdi epistvlarvm libri decem*, Oxford 2005 (=1963).

Ders. (Hrsg.): *C. Valerii Catulli carmina*, Oxford 1967.

Naeranus, Samuel: *Poemata ad magnificos Academiae Leydensis Curatores*, Dordrecht 1611.

Ders.: *Senatus Gedanensis Anagrammaticus*, Danzig 1632.

Narsius, Johannes: *Apologeticus itemque Prodromus Poëmaticus. Ex quibus iudicium (inter alia) de aequitate et puritate eorum qui prae aliis in Belgio audire volunt Reformati*, Kopenhagen 1623.

Ders.: *Auspicium Fredericopolis*, s.l. 1622.

Ders.: *Disputationum theologiarum nona, de lapsu hominis, ejusque effecto primario peccato originali: quam ... sub praesidio ... D. Francisci Gomari, ... sustinere conabor Joannes Narsius, ... XXVI. Septembr. Anno 1601*, Leiden 1601.

Ders.: *Disputationum theologiarum sexta de persona Spiritus Sancti*, Leiden 1602.

Ders.: *Disputationum theologiarum trigesima-sexta de ministeriis ecclesiasticis*, Leiden 1604.

Ders.: *Gustavidos, sive de bello Sueco-Austriaco Liber Quartus. Continens Occupatam Thuringiam, Franco-niam et loca quaedam finitima*, Frankfurt a.M. 1634.

Ders.: *Gustavis, sive de bello Sueco-Austriaco libri tres. Poëmatum miscellaneorum liber unus*, Hamburg 1632.

Ders.: *Gustavus Saucius Tragoedia. In qua Res Sueco-Polonicae in Borussia gestae anno MDCXXVII Majore ex parte enarrantur*, Kopenhagen 1628.

Ders.: *In Resurrectionem Christi anacreontica*, Danzig 1624.

Ders.: *Laus et Studium praestantissimi viri Jacobi Arminii de Unione Ecclesiarum*, Hamburg 1623.

Ders.: *Meditatio Passionis Christi carmine elegiaco expressa*, Danzig 1624.

Ders.: *Meva Pomerelliae obsidione Polonorum liberata Ductu Augustissimi Sueciae etc. Regis Gustavi Adolphi. Aliaque Poëmata Suedo-Borussica, Moschouitica, Miscellanea*, Stockholm 1627.

Ders.: *Naufragium Pulveris Hamburgi*, Hamburg 1622.

Ders.: *Poëmata Septentrionalia aliaque miscellanea*, Hamburg 1624.

Ders.: *Prosopopoeia Hamburgi*, Hamburg 1622.

- Ders.: *Riga devicta ab Augustissimo Principe Gustavo Adolpho, Suecorum, Gothorum, Vandalorumque Rege, Magno Principe Finlandiae, Duce Esthoniae, Careliaeque, nec non Ingriae Domino, etc. etc. Carmine heroico descripta*, Riga 1625.
- Ders.: *Sacra Natalitia. Cum paraenesi ad milites regios strenae loco*, Riga 1626.
- Ders.: *Suecica Addenda Apologetico et Prodomo Poëmatico nuper editis*, Danzig 1623.
- Nichols, James (Hrsg.): *The Works of James Arminius, D.D. Formerly Professor of Divinity in the University of Leyden. Translated from the Latin*, Bd. 1, London 1825.
- Niermeyer, Jan F. (Hrsg.): *Mediae Latinitatis Lexicon*, Bd. 1, Leiden 1954.
- Niese, Benedikt (Hrsg.): *Antiquitatum Ivdaicarum libri XVI-XX et vita*, Berlin 1890.
- Nijenhuis, Willem (Hrsg.): *Matthew Slade 1569–1628. Letters to the English Ambassador*, Leiden 1986.
- Pape, Wilhelm: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2 Bde., Braunschweig<sup>3</sup>1914.
- Patrós Wolff, Elisenda (Übers.): *Doctrina pueril. Was Kinder wissen müssen. Eingeleitet von Joan Santanach i Suñol*, Berlin 2010.
- Petrarca, Francesco: *De remediis utrusque fortunae libri duo*, Bern<sup>5</sup>1613 (gekürzte Ausgabe).
- Plasger, Georg und Matthias Freudenberg (Hrsgg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005.
- Radermacher, Ludwig (Hrsg.): *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII*, Leipzig<sup>6</sup>1971.
- Richmond, Jan A. (Hrsg.): *P. Ovidi Nasonis ex ponto libri quattuor*, Leipzig 1990.
- Rollenhagen, Gabriel: *Gabrielis Rollenhagii Magdaeburgensis Saxonis Iuvenilia. In quibus exhibentur Rheda Amorum. Sylvula Epigrammatum. Plastrum Carminum Miscellan[orum]. Omnia jam primùm edita et antehàc nunquam visa*, Magdeburg 1606.
- Rubenbauer, Hans und Johann B. Hofmann (Hrsg.): *Lateinische Grammatik*, München<sup>12</sup>1995.
- Sabbadini, Remigio (Hrsg.): *P. Vergili Maronis Aeneidos libri XII*, Turin u.a. 1964.
- Sala, Angelo: *Chrysologia, seu examen auri chymicum in quo demonstratur, auro nec inesse substantiam aliquam potabilominee illud arte spagyrica transmutare posse in substantiam aquosam, oleosam vel salinam; et quid proprie intelligatur per aurum potabile*, Hamburg 1622.
- Santini, Carlo (Hrsg.): *Eutropii Breviarum ab urbe condita*, München 2011.
- Schoonhovius, Florentius: *Emblemata ... partim moralia partim etiam civilia*, Gouda 1618.
- Seckerwitz, Johannes: *Pomeraneidum Iohannis Seccervitii libri quinque. Quorum priores tres Heroico, posteriores duo carmine Elegiaco conscripti sunt*, Greifswald 1582.
- Seghetus, Thomas: *Meletemata hypogaea*, in: John Scot of Scotstarvit (Hrsg.): *Delitiae Poetarum Scotorum hujus aevi illustrium*, Amsterdam 1637, 490-504.
- Shackleton Bailey, David R. (Hrsg.): *M. Annaei Lucani De bello civili libri X*, Stuttgart<sup>2</sup>1997.
- Siberus, Adamus: *Psalterii sive carminum Davidicorum libri V.*, Basel 1559.
- Silos, Guiseppe: *Mausolea Romanorum Pontificum et Caesarum Regumque Austriacorum*, Rom 1670.
- Sjökqvist, Peter (Hrsg., Übers.): *The Early Latin Poetry of Sylvester Johannes Phrygius*, Uppsala 2007.
- Skutella, Martin (Hrsg.): *S. Aureli Augustini confessionum libri XIII. Ed. corr. curaverunt H. Jürgens et W.*

- Schaub*, Stuttgart 1969.
- Societas Litterata Mannheim (Hrsgg.): *Lucii Annaei Flori epitome rerum Romanarum*, Mannheim 1779.
- Spengel, Leonhard (Hrsg.): *Rhetores Graeci*, 3 Bde., Leipzig 1856.
- Thesaurus Linguae Latinae Online*, <https://www-1degruyter-1com-100ab51160b27.emedien3.sub.uni-hamburg.de/databasecontent?dbid=tll&dbsource=%2Fdb%2Ftll> (zuletzt aufgerufen am 11.11.2020).
- Thiebaut, Marcelle (Hrsg.): *Dhuoda. Handbook for Her Warrior Son. Liber manualis*, Cambridge u.a. 1998.
- van Thiel, Helmut (Hrsg.): *Homeri Ilias*, Hildesheim u.a. 2010.
- Turner, John H. (Übers., Komm.): *The History of the Swedes by Eric Gustave Geijer*, London 1845.
- Uffenbach, Peter (Hrsg.): *Kreuterbuch. Künstliche Conterfeytunge der Bäume, Stauden, Hecken, Kreuter, Getreyd, Gewürtze, etc. Mit eigentlicher Beschreibung derselben Nahmen in sechserley Sprachen ...*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1564.
- Vossius, Gerardus Johannes (Hrsg.): *Oratio Panegyrica de Felici expeditione Belgici exercitus, victisque trimestri spatio Berka, Meursa, Grolla, Gorca, Breuortio, Enscheda, Omersia, Oldenseel, Linga locisque vicinis, ductu illustriss[imi] principis D. Mauritii, comitis a Nassou et c. Gubernatoris Hollandiae et Westfrisiae*, Leiden 1597.
- Wickham, Edward Ch. (Hrsg.): *Q. Horati Flacci opera*, Oxford 1967.
- Ziegler, Konrat (Hrsg.): *Iuli Firmici Materni V. C. de errore profanarum religionum*, Leipzig 1907.

## II. Sekundärliteratur

- van der Aa, Abraham (Hrsg.): *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, 21 Bde., Harlem 1852-78.
- Ders.: „Grevius (Johannes) of de Greve“, in: van der Aa 7 (1862), 409 f.
- Ders.: „Naaldwijk (Pieter)“, in: van der Aa 13 (1868), 6.
- Ders.: „Naarssen (Johannes van) of Narssius“, in: *ibid.*, 7-10.
- Ders.: „Waal (Adolph van de)“, in: van der Aa 20 (1877), 2 f.
- Abel, Günter: *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin und New York 1978.
- Adam, Wolfgang und Siegrid Westphal (Hrsgg.): *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit. Städte und Residenzen im alten deutschen Sprachraum*, 3 Bde., Berlin und Boston 2012.
- Ahnlund, Nils: *Gustav Adolf. Aus dem Schwedischen übertragen von Julius Paulsen und Peter W. von Petzold*, Berlin 1938.
- Åkerman, Susanna: *Queen Christina of Sweden and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, Leiden u.a. 1991.
- Almási, Gábor: *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Leiden und Boston 2009.

- Ambühl, Annemarie: „*Thebanos imitata rogos* (BC I, 552). Lucans *Bellum Civile* und die Tragödien aus dem thebanischen Sagenkreis“, in: Christine Walde (Hrsg.): *Lucan im 21. Jahrhundert*, München und Leipzig 2005, 261-94.
- Anonym (Hrsg.): *Der katholische Volksfreund. Wochenschrift für häusliche Erbauung und Belehrung des katholischen Volkes*, 5. Jahrgang, Nr. 33, Regensburg 1872.
- Anttila, Miikka E.: *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin und Boston 2013.
- Arnke, Volker: „Vom Frieden“ im Dreißigjährigen Krieg. Nicolaus Schaffhausens „*De Pace*“ und der positive Frieden in der Politiktheorie, Berlin und Boston 2018.
- Arnold, Klaus: „Städtelob und Stadtbeschreibung im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“, in: Peter Johaneck (Hrsg.): *Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Köln u.a. 2000, 247-68.
- van Asselt, Willem J.: „Christ, Predestination, and Covenant in Post-Reformation Reformed Theology“, in: Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller und A. G. Roeber (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology. 1600–1800*, Oxford 2016, 213-27.
- Aurnhammer, Achim: „Tristia ex Transilvania. Martin Opitz' Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen“, in: Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling (Hrsg.): *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Stuttgart 2004, 253-74.
- Ders. und Johann Anselm Steiger (Hrsg.): *Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur imitatio Christi in der Frühen Neuzeit*, Berlin u.a. 2020.
- de Backer, Augustin und Alois (Hrsg.): *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques*, Bd. 5, Lüttich 1859.
- Bahlke, Joachim: *Geschichte Tschechiens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2014.
- Baker-Brian, Nicholas J.: *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011.
- Balen, Matthys: *Beschrijving van Dordrecht*, Bd. 4: *Geslacht Boomen, der Adelijke, Aal-oude, Voortreffelijke en Aanzienlijke Heeren Geschlachten, van, en in Dordrecht enz.*, Dordrecht 1677.
- Ballor, Jordan J.: „In the Footsteps of the Thomists“. An Analysis of Thomism in the Junius-Arminius Correspondence, in: Ders., Matthew T. Gaetano und David S. Sytsma (Hrsg.): *Beyond Dordt and De Auxiliis. The Dynamics of Protestant and Catholic Soteriology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden und Boston 2019, 127-47.
- Bangs, Carl: *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Eugene 1985.
- Barudio, Günter: *Gustav Adolf der Große. Eine politische Biographie*, Frankfurt a.M. 1982.
- Bayer, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007.
- de Beer, Susanne, Karl A. E. Enenkel und David Rijser (Hrsg.): *The Neo-Latin Epigram. A Learned and Witty Genre*, Löwen 2009.
- Beisser, Friedrich: *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966.
- Benedict, Philip: *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Ann Arbor 2002.
- Benz, Arthur: *Der moderne Staat. Grundlagen der politologischen Analyse*, München 2008.



- Bergius, Peter J.: *Intrådes-tal, om Stockholm för 200 år sen, och Stockholm nu för tiden, i anseende til Handel, och Vetenskaper, särdeles Medicinska*, Stockholm 1758, 107.
- Bitto, Gregor: *Vergimus in senium. Statius' Achilleis als Alterswerk*, Göttingen 2016.
- Bleeker, Claas J.: *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975.
- Blok, Petrus Johannes und Philipp Chr. Molhuysen (Hrsgg.): *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, 10 Bde., Leiden 1911–37.
- Bloemendal, Jan und Howard B. Norland (Hrsgg.): *Neo-Latin Drama and Theatre in Early Modern Europe*, Leiden und Boston 2013.
- Ders.: „Neo-Latin Drama in the Low Countries“, in: Bloemendal und Norland 2013, 293-364.
- Bodor, Andreas: „Die griechisch-römischen Kulte in Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen“, in: Wolfgang Haase (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II, 18.2, Berlin und New York 1989, 1077-1164.
- den Boer, William: *God's Twofold Love. The Theology of Jacob Arminius (1559 – 1609). Translated by Albert Gootjes*, Göttingen 2010.
- Bogner, Ralf G.: „Literarische Verlebendigungen. Formen und Funktionen prosopopöietischen Schreibens in Simon Dach's weltlicher Lyrik“, in: Axel E. Walter (Hrsg.): *Simon Dach (1605–1659). Werk und Nachwirken*, Tübingen 2008, 139-48.
- Bogucka, Maria: „Danzig als Metropole“, in: Sabine Beckmann und Klaus Garber (Hrsgg.): *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2005, 89-98.
- Dies.: *Das alte Danzig. Alltagsleben vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Leipzig 1980.
- Böhme, Klaus-Richard: *Die schwedische Besetzung des Weichseldeltas 1626–1636*, Würzburg 1963.
- Bolte, Johannes „Unbekannte Schauspiele des 16. und 17. Jahrhunderts“, in: Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1933, Bd. 10, 373-407.
- Bozzay, Réka: „Der Einfluss ehemaliger Studenten der Leidener Universität im 17. und 18. Jahrhundert auf Kultur und Bildung in Ungarn und Siebenbürgen“, in: Márta Fata und Anton Schindling (Hrsgg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Münster 2010, 215-38.
- Brandt, Geeraert: *Historie der Reformatie, en andre kerkelyke Geschiedenissen, in en ontrent de Nederlanden*, Bd. 4, Rotterdam 1704.
- Breen, Johannes C.: „Reael, Laurens Jacobsz.“, in: Blok und Molhuysen 4 (1918), 1119 f.
- Bricka, Carl Frederik (Hrsg.): *Dansk biografisk Lexikon, tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537-1814*, 19 Bde., Kopenhagen 1887–1905.
- Brüning, Alfons: *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008.
- Burschel, Peter: „‘Schöne Passionen’. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit“, in: Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner (Hrsgg.): *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen*

- (1500–1800), Göttingen 2006, 249-66.
- Buzzi, Franco: „Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne. Übersetzt von Markus Krienke“, in: Ders. und Markus Krienke (Hrsgg.): *Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne. Mit einem Beitrag von François Boespflug und einem Nachwort von Heinrich Schmidinger*, Stuttgart 2017, 23-118.
- Carey, Matthew: *A Roland for an Oliver. Letters of Religious Persecutions ...*, Bd. 2, Philadelphia 1826.
- Ciampi, Sebastiano (Hrsg.): *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze politiche, ecclesiastiche, scientifiche, letterarie, artistiche dell' Italia colla Russia, colla Polonia ed altre parti settentrionali*, Bd. 1, Florenz 1834.
- Classen, Carl Joachim: *Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin und New York 1993.
- Congar, Yves: „Katholizität und Romanität. Das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten“, in: Werner Löser (Hrsg.): *Die römisch-katholische Kirche*, Frankfurt a.M. 1986, 47-87.
- Coscarelli, Luisa, Rogier Gerrits und Thomas Throckmorton (Hrsgg.): *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit. Kontexte und Konkretionen*, Berlin u.a. 2018.
- Coyle, J. Kevin: *Manichaeism and Its Legacy*, Leiden u.a. 2009.
- Curicke, Reinhold: *Der Stadt Dantzig historische Beschreibung. Worinnen von dero Ursprung, Situation, Regierungs-Art, geführten Kriegen, Religions- und Kirchen-Wesen ausführlich gehandelt wird*, Amsterdam und Danzig 1687.
- Czaika, Otfried: „Emot the Poler, Rysser och Danska" – Das Schwedische Reich und das Krisenjahr 1609/1610“, in: Heinz Duchhardt (Hrsg.): *Jahrbuch für europäische Geschichte*, Bd. 10, München 2009, 77-96.
- Czaja, Roman: „Die europäische Stadt“, in: Pim den Boer u.a. (Hrsgg.): *Das Haus Europa*, Bd. 2, München 2012, 527-34.
- Czapla, Beate, Ralf Georg Czapla und Robert Seidel: „Einleitung“, in: Diess. (Hrsgg.): *Lateinische Lyrik in der Frühen Neuzeit. Poetische Kleinformen und ihre Funktionen zwischen Renaissance und Aufklärung*, Tübingen 2003, 1-9.
- Degani, Enzo: „Griechische Literatur bis 300 v. Chr.“, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hrsg.): *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart und Leipzig 1997. 171-245.
- Dehnert, Uta: *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Reformatorische Einflüsse im Meisterlied von Hans Sachs*, Tübingen 2017.
- Desbordes, Anne: „Der ‚Antisozinianismus‘ des Hugo Grotius und die ‚Orthodoxie‘ der Dordrechter Synode“, in: Horst Lademacher, Renate Loos und Simon Groenveld (Hrsgg.): *Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich*, Münster u.a. 2004, 202-233.
- Detering, Nicolaus: *Krise und Kontinent. Die Entstehung der deutschen Europa-Literatur in der Frühen Neuzeit*, Köln u.a. 2017.

- Dicke, Klaus: „Gehorsam und Widerstand in Friedrich Schillers Malteser-Fragment“, in: Walter Pauly und Klaus Ries (Hrsgg.): *Politisch-soziale Ordnungsvorstellungen in der Deutschen Klassik*, Baden-Baden 2018, 175-88.
- Dingel, Irene: „...das Recht zu haben, bei Religion, Glauben, Kirchengebräuchen in Frieden zu bleiben“. Religionsfrieden in der Frühen Neuzeit“, in: Dies. u.a. (Hrsgg.): *Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2018, 73-90.
- Dies.: „Religionsfrieden“, in: Dies. u.a. (Hrsgg.): *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit / Handbook of Peace in Early Modern Europe*, Berlin und Boston 2021, 267-292.
- Dinges, Martin (Hrsg.): *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998.
- Długaicyzk, Martina: *Der Waffenstillstand (1609–1621) als Medienereignis. Politische Bildpropaganda in den Niederlanden*, Münster 2005.
- Driedger, Michael: „Sind Mennoniten tatsächlich Wiedertäufer? Der Reichskammergerichtsprozess Hübner Contra Plus 1661–1663“, in: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Hrsgg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden u.a. 1997, 135-49.
- Dröse, Astrid: *Georg Greflinger und das weltliche Lied im 17. Jahrhundert*, Berlin u.a. 2015.
- Droste, Heiko: *Im Dienst der Krone. Schwedische Diplomaten im 17. Jahrhundert*, Berlin 2006.
- Drux, Rudolf: „Des Dichters Schiffahrt. Struktur und Pragmatik einer poetologischen Allegorie“, in: Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*, Stuttgart 1979, 38-51.
- Dürr, Renate: *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden, 1550–1750*, Heidelberg 2006.
- Dyer, Bryan R.: „I Do Not Understand What I Do“. A Challenge to Understanding Romans 7 as *Prosopopoeia*“, in: Stanley E. Porter und Bryan R. Dyer (Hrsgg.): *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, New York 2016, 186-205.
- Ebeling, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel*, Tübingen 2006.
- Eberhard, Winfried: „Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa“, in: Joachim Bahlke und Arno Strohmeyer (Hrsgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, 89-104.
- Eckart, Wolfgang U.: „*Venter id est hwamba*“. "Sprach"-Geschichte der Medizin aus der Perspektive des Unterrichts“, in: Albert Busch und Thomas Spranz-Fogasy (Hrsgg.): *Handbuch Sprache der Medizin*, Berlin und Boston 2015, 3-25.
- Ehlen, Thomas: „Bilder des Exils – das Exil als Bild. Ästhetik und Bewältigung in lyrischen Texten“, in: Andreas Bihrer, Sven Limbeck und Paul G. Schmidt (Hrsgg.): *Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelal-*

- ter und Früher Neuzeit, Würzburg 2000, 151-232.
- Eickmeyer, Jost: *Der jesuitische Heroidenbrief. Zur Christianisierung und Kontextualisierung einer antiken Gattung in der Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2012.
- Ders.: „Golgatha zwischen zwei Marien. Zu lyrischen Frauenklagen deutscher Jesuiten“, in: Johann Anselm Steiger und Ulrich Heinen (Hrsgg.): *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin und New York 2010, 375-96.
- Elsmann, Thomas: „Konfessionalisierung und Reisebeschreibung. Nathan Chytraeus' *Hodoeporicon Itineris Dantiscani* (1590)“, in: Edmund Kotarski (Hrsg.): *Literatur und Institutionen der literarischen Kommunikation in nordeuropäischen Städten im Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Danzig 1996, 134-48.
- Endres, Rudolf: *Adel in der Frühen Neuzeit*, München 1993.
- Enenkel, Karl A.E.: „Introduction. The Neo-Latin Epigram. Humanist Self-Definition in a Learned and Witty Discourse“, in: de Beer, Enenkel und Rijser 2009, 1-25.
- von Engelhardt, Dietrich: „Ethik, medizinische (Mittelalter)“, in: Gerabek 1 (2007), 371 ff.
- Eschenmayer, Carl A.: *System der Moralphilosophie*, Stuttgart und Tübingen 1818.
- Farquhar, Alexander: „Arthur Johnston (c. 1579–1641). A Scottish Neo-Latin Poet in Europe“, in: Steven J. Reid und David McOmish (Hrsgg.): *Neo-Latin Literature and Literary Culture in Early Modern Scotland*, Leiden und Boston 2017, 203-222.
- Feistner, Edith: „Vorreden und andere Paratexte in frühneuzeitlichen Rechenbüchern. Exemplarische Fallstudien zu Johann Kandler, Georg Wendler und Georg Heinrich Paritius“, in: Dies. und Heinrich Holl (Hrsgg.): *Erzählen und Rechnen in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Blicke auf Regensburger Rechenbücher*, Berlin 2016, 119-52.
- Flatt, Johann Friedrich: *Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli*, Tübingen 1831.
- Fleßenkämper, Iris: *Considerations – Encouragements – Improvements. Die Select Society in Edinburgh 1754–1764*, Berlin 2010.
- Fliege, Daniel und Rogier Gerrits (Hrsgg.): *Reformation(en) in der Romania. Zur Frage der Interkonfessionalität in den romanischen Literaturen der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2020.
- Förster, Niclas: *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, Löwen u.a. 2007.
- Foxhall, Lin und John Salmon (Hrsgg.): *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London und New York 1998.
- Diess. (Hrsgg.): *When Men Were Men. Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*, London und New York 1998.
- Freudenberger, Rudolf: *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969.
- Freytag, Hartmut: „Hamburgum. Über einen Einblattdruck auf die Stadt von 1595“, in: Verein für Hamburgische Geschichte (Hrsg.): *Zeitschrift für Hamburgische Geschichte*, Heft 83, Hamburg 1997, 39-49.
- Freytag, Hermann: „Die Geschichte der Jesuitenmission in Danzig. Nach archivalischen Quellen“, in: Rudolf

- Reicke und Ernst Wichert (Hrsgg.): *Altpreußische Monatsschrift. Der Neuen Preussischen Provinzial Blätter vierte Folge*, Bd. 26 17/19 (Oktober-Dezember), Königsberg 1889, 521-70.
- Friedrich, Markus: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540 1773*, Frankfurt a.M. und New York 2011.
- Ders.: *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München und Berlin 2016.
- Ders.: „Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg. Katholische Seelsorge im Norden des Alten Reichs zwischen Konversionen, Konfessionskonflikten und interkonfessionellen Kontakten“, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, Heft 104, Hamburg 2018, 1-78.
- Ders.: „Orthodoxy and Variation. The Role of Adiaphorism in Early Modern Protestantism“, in: Randolph C. Head und Daniel E. Christensen (Hrsgg.): *Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity 1500–1750*, Leiden u.a. 2007, 45-68.
- Frisch, Andrea: „Caesarean Negotiations. Forgetting Henri IV’s Past after the French Wars of Religion“, in: Isabel Karremann, Cornel Zwielerlein und Inga Mai Groote (Hrsgg.): *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*, Berlin und Boston 2012, 63-80.
- Frost, Robert: *The Northern Wars. War, State and Society in Northeastern Europe. 1558-1721*, Harlow u.a. 2000.
- Gantenbein, Urs L.: „Sala, Angelus“, in: Hans Günter Hockerts (Hrsg.): *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 22, Berlin 2005, 359 f.
- Garber, Klaus (Hrsg.): *Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit*, 2 Bde., Tübingen 1998.
- Ders.: „Hamburg – nicht nur ein Sonderfall der deutschen Geschichte. Eine Betrachtung zur Literatur der Frühen Neuzeit und ihren geschichtlichen Voraussetzungen“, in: Steiger und Richter 2012, 13-44.
- Gellinek, Christian: „Münster im Spannungsfeld seines Nachbarn Niederlande. Vergleichende historische und literarische Aspekte“, in: Garber 1998, 186-202.
- van Gemert, Guillaume: „Cherusker und Bataver. Zur Inanspruchnahme deutscher und niederländischer Nationalbildlichkeit bei Wilhelm Herchenbach“, in: Dieter Heimböckel und Uwe Werlein (Hrsgg.): *Der Bildung der Literatur. Festschrift für E. Grimm*, Würzburg 2005.
- Gerabek, Werner u.a. (Hrsgg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*, 2 Bde., Berlin und New York 2007.
- Giese, Simone: „Universität Greifswald. Ein kleiner Finger der *res publica litteraria* wird zur leitenden Hand der schwedischen Studenten“, in: Dirk Alvermann, Nils Jörn und Jens E. Olesen (Hrsgg.): *Die Universität Greifswald in der Bildungslandschaft des Ostseeraums*, Berlin 2007, 191-210.
- Dies.: „Versuche einer religiösen Kontrolle der Studenten durch geistige und politische Eliten im Königreich Schweden“, in: Herman J. Selderhuis und Markus Wriedt (Hrsgg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden und Boston 2007, 27-52.
- Gindely, Anton: *Beiträge zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Paderborn 2012 (= 1900).
- Ginzburg, Carlo: „Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Klaus Wagenbach u.a. (Hrsgg.): *Freibeuter. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik, Bd. 10: Ungleichheit. Brüder-*

- lichkeit, Berlin 1981, 9-23.
- Gjellerup, Sophus M.: „Bartholin, Caspar“, in: *Bricka* 1 (1887), 551-57.
- Gladius, Barend: „Johannes van Naarssen of Narsius“, in: Ders. (Hrsg.): *Godgeleerd Nederland. Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, Bd. 2, 's Hertogenbosch 1853, 558 ff.
- Glomski, Jacqueline: „Epistolary Writing“, in: Moul 2017, 255-271.
- Goldgar, Anne: *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters 1680 – 1750*, New Haven und London 1995.
- Grell, Ole P.: „Exile and tolerance“, in: Ders. und Bob Scribner (Hrsg.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, 164-81.
- Ders.: „Introduction“, in: Ders. und Andrew Cunningham (Hrsg.): *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, London und New York 2017, 1-7.
- Groenveld, Simon: „Eine Republik und viele Fürsten. Aspekte der niederländisch-deutschen Beziehungen im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Bürgerschaftliche Initiative (Hrsg.): *„Wachse hoch, Oranien!“ Auf dem Weg zum ersten König der Niederlande. Wilhelm Friedrich Prinz von Oranien-Nassau als regierender deutscher Fürst. 1802–1806. Fulda + Corvey + Dortmund + Weingarten*, Münster u.a. 2013, 15-34.
- Grosser, Susanne: *Ärzteliteratur in der Frühen Neuzeit. Der Briefwechsel zwischen Peter Christian Wagner und Christoph Jacob Trew*, Berlin und Boston 2015.
- Gryphius, Christian (Hrsg.): *Vitae Selectae Qvorvndam Ervditissimorum Ac Illvstrivm Virorum Vt Et Helenae Cornarae Et Cassandrae Fidelis, A Clarissimis Viris Scriptae Et Antehac Separatim Editae Denovo Ob Svmmam Raritatem Et Praestantiam Recvsae, Ac In Vnvm Volumen Redactae*, Breslau <sup>2</sup>1739.
- Guggisberg, Hans R.: *Sebastian Castellio (1515 – 1563). Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997.
- Günther, Sven: „Eutropius. Breviarum ab urbe condita“, in: Christine Walde (Hrsg.): *Die Rezeption der antiken Literatur. Kulturhistorisches Werklexikon*, Stuttgart und Weimar 2010, Sp. 277-82.
- Gustaffson, Lars: *Virtus politica. Politisk etik och nationellt svärmeri i den tidigare stormaktstidens litteratur*, Uppsala 1956.
- Gutiérrez, Gustavo: „Die Spiritualität des Konzilsereignisses“, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hrsg.): *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg 2013, 405-22.
- Gutknecht, Christoph: *Lauter blühender Unsinn. Erstaunliche Wortgeschichten von Aberwitz bis Wischiwaschi*, München <sup>3</sup>2003.
- Haage, Bernhard D.: „Iatrochemie“, in: *Gerabek* 2 (2007), 651 f.
- Haase, Erich: *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin 1959.
- Habenstein, Ernst: *Lateinische Wortkunde auf Grund der Wortbildungslehre*, Stuttgart <sup>14</sup>1972.
- Hammarstrand, Sven. F. : „Den nyare tyska historieskrifningen rörande Gustaf II Adolf och tretioåriga kriget“, in: Hans Forssell (Hrsg.): *Svenska Literatur-Tidskrift*, Stockholm 1869, 137-306.

- Hardtwig, Wolfgang: *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München 1997.
- Harenberg, Johann Christoph: *Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten*, Bd. 1, Halle u.a. 1760.
- Harrison, Archibald H. W.: *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*, Springfield 2000 (= 1926).
- Hartl, Sandra: „Im Spiegel des Horaz. Griechische Dichtungstheorien in Vergils Aeneis“, in: Janina Göbel und Tanja Zech (Hrsgg.): *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*, München 2011, 184-96.
- Haßler, Ludwig Anton: *Der Wandler unter den Gräbern. Eine Sammlung von tausend Grab- und Inschriften in mehreren Sprachen von allerlei In- und Gehalt*, Gmünd 1819.
- Heckel, Martin: „Reichsrecht und ‚Zweite Reformation‘. Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung“, in: Heinz Schilling (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der ‚Zweiten Reformation‘. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*, Gütersloh 1986, 11-43.
- Heilmeyer, Marina: *Ancient Herbs*, Los Angeles 2007.
- Heininen, Simo und Otfried Czaika: „Wittenberger Einflüsse auf die Reformation in Skandinavien“, in: *Europäische Geschichte Online* (13.06.2012). (URL: <http://www.ieg-ego.eu/heininens-czaikao-2012-de>, URN: urn:nbn:de:0159-2012060637. Zuletzt aufgerufen am: 09.01.2020.)
- Heinisch, Reinhard Rudolf: „Ferdinand II.“ von, in: Mathias Bernath und Felix von Schroeder (Hrsgg.): *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. 1, München 1974, 503 ff. (Onlineausgabe, URL: <http://www.biolex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=811>, abgerufen am: 09.06.2018.)
- Helander, Hans: „Gustavides. Latin epic literature in honour of Gustavus Adolphus“, in: Outi Merisalo und Raija Sarasti-Wilenius (Hrsgg.): *Erudition and Eloquence. The Use of Latin in the Countries of the Baltic Sea (1500–1800). Acts of a Colloquium Held in Tartu, 23–26 August, 1999*, Helsinki 2003, 112-25.
- Ders.: *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720. Stylistics, Vocabulary & Characteristic Ideas*, Uppsala 2004.
- Hellinghausen, Georges: *Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke. Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840*, Rom 1987.
- Hellström, Olle: „Laurentius Nicolai Norvegus“, in: Erik Grill u.a. (Hrsgg.): *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 22, Stockholm 1977–79, 363.
- Henkel, Nikolaus: „Vergil lesen. Thomas Murners Aeneis-Übersetzung als Weg zur Lektüre eines lateinischen Klassikers“, in: Henrike Lähnemann, Nicola McLelland und Nine Miedema (Hrsgg.): *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2017, 105-26.
- Herder, Raphael und Benjamin: „Scapha“, in: Diess. (Hrsgg.): *Herders Conversations-Lexikon*, Bd. 5, Freiburg i. Breisgau 1857, 57.
- Herloßsohn, Carl: „Laren und Larvä“, in: Ders. (Hrsg.): *Damen Conversations-Lexikon*, Bd. 6, Leipzig 1836, 281 ff.
- Ders.: „Momus (Mythologie)“, in: Herloßsohn 7 (1836), 263.

- Herzig, Arno: *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000.
- Heß, Corina: *Danziger Wohnkultur in der frühen Neuzeit. Untersuchungen zu Nachlassinventaren des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 2007.
- Heyse, Norbert (Hrsg.): *Europas Norden I. Vorlesungen im Fach Nordische Geschichte, gehalten von Prof. Dr. phil. Martin Krieger an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*, Norderstedt 2014.
- Hirschi, Caspar: *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, New York 2012.
- Hoche, Richard: „Narsius, Johannes“, in: Historische Kommission der Königlichen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 23, Leipzig 1886, 256 f.
- Ders.: „Rutgers, Johannes (Janus)“, in: *ADB* 30 (1890), 42 ff.
- Hoenderdaal, Gerrit J.: „Arminius, Jacobus/Arminianismus“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin und New York 2010. ([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4o70642.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.04\\_063\\_8/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4o70642.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.04_063_8/html). Accessed 2021-02-08.)
- Hofberg, Herman, Frithiof Heurlin, Viktor Millqvist u.a.: „Oxenstierna, Axel Gustafsson“, in: Diess. (Hrsg.): *Svenskt biografiskt Handlexikon*, Bd. 2, Stockholm 1906, 252 f.
- Hofmann, Rudolph: *Symbolik Oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten*, Leipzig 1857.
- von der Höh, Marc: *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050–1150)*, Berlin 2006.
- Hohenberger, Thomas: *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–1522*, Tübingen 1996.
- Holtappels, Peter: *Die Entwicklungsgeschichte des Grundsatzes "in dubio pro reo"*, Hamburg 1965.
- Horstkamp, Sarah: „Konversionsschriften zwischen Muster und Variation – Zwei protestantische Fallbeispiele“, in: Jürgen Macha, Anna-Maria Balbach und Sarah Horstkamp (Hrsg.): *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster u.a. 2012, 85-98.
- Hunter, Richard: „Hellenismus“, in: Nesselrath 1997, 246-68.
- Ilić, Luka: „Matthias Flacius Illyricus (1525 – 1575)“, in: Irene Dingel und Volker Leppin (Hrsg.): *Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014, 116-22.
- Ingemarsdotter, Jenny: *Ramism, Rhetoric and Reform. An Intellectual Biography of Johan Skytte (1577–1645)*, Västerås 2011.
- ben Israel, Brauner: *Jesus Christus und Jeschua ben Josef. Gedanken zur spirituellen Entwicklung des jüdischen/christlichen Glaubens*, Norderstedt 2014.
- Jahn, Bernhard und Claudia Schindler (Hrsg.): *Maria in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2020.



- Jancke, Gabriele: „Patronagebeziehungen in autobiographischen Schriften des 16. Jahrhunderts – Individualisierungsweisen?“, in: Kaspar von Greyerz (Hrsg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, München 2007, 13-32.
- Janitsch, Aemilian: „Entstehung, wunderbare Fortpflanzung und genaue Verbindung der natürlichen mit der geoffenbarten Religion“, in: *Literaturzeitung für die katholische Geistlichkeit* 20 / 4 (1829), 297-309.
- Jansen, Johannes: „The Microcosmos of the Baroque Epigram. John Owen and Julien Waudré“, in: de Beer, Enenkel und Rijser 2009, 275-300.
- Jarzebowski, Claudia: *Kindheit und Emotion. Kinder und ihre Lebenswelten in der europäischen Frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2018.
- Jarzombek, Mark: „Das Enigma von Leon Battista Albertis *dissimulatio*“, in: Kurt W. Forster und Hubert Locher (Hrsgg.): *Theorie und Praxis. Leon Battista Alberti als Humanist und Theoretiker der bildenden Künste*, Berlin 1999, 203-16.
- Jöcher, Christian Gottlieb: *Allgemeines Gelehrten-Lexicon, darinne die Gelehrten aller Stände, sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf jetzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Ableben und Schriften aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden*, 4 Bde., Leipzig 1750 – 51.
- Ders.: „Hoier (Andr.)“, in: Jöcher 2 (1750), Sp. 1670 f.
- Ders.: „Narsius (Johann)“, in: Jöcher 3 (1751), Sp. 817 f.
- Jung, Martin H.: „Prädestination, Eschatologie, Frömmigkeit“, in: Günter Frank (Hrsg.): *Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2017, 439-50.
- Jung, Theo: „Schweigen“, in: Daniel Morat und Hansjakob Ziemer (Hrsgg.): *Handbuch Sound. Geschichte – Begriffe – Ansätze*, Stuttgart 2018, 414-18.
- Jürgensen, Renate: *Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbildung in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung*, Teil 1, Wiesbaden 2002.
- Karremann, Isabel, Cornel Zwielerlein und Inga Mai Groote: „Introduction“, in: Diess. (Hrsgg.): *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*, Berlin und Boston 2012.
- Kaufmann, Thomas: „Einleitung“, in: Kaspar von Greyerz u.a. (Hrsgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003, 9-15.
- Khan, Sarah: *Diversa diversis. Mittelalterliche Standespredigten und ihre Visualisierung*, Köln u.a. 2007.
- Kiefer, Jörn: *Gut und Böse. Die Anfangslektionen der Hebräischen Bibel*, Freiburg i.B. 2018.
- Kingdon, Robert M.: „Der internationale Calvinismus und der Dreißigjährige Krieg“, in: Klaus Bußmann und Heinz Schilling (Hrsgg.): *1648. Krieg und Frieden in Europa*, Münster 1998, 229-35.
- Kirby, David: *Northern Europe in the Early Modern Period. The Baltic World 1492-1772*, New York 1990.
- Kirchner, Friedrich und Carl Michaëlis „Scholastik“, in: Diess. (Hrsgg.): *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig <sup>5</sup> 1907, 536.

- Kizik, Edmund: „Danzig“, in: Adam und Westphal 2012, 275-326.
- Klein, Dorothea: „Fürstenlob und Heische“, in: Dorothea Klein, Jens Haustein und Horst Brunner (Hrsgg.): *Sangspruch / Spruchsang. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2019, 284-98.
- Klueting, Harm: „Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa“, in: Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Hrsgg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005, 25-57.
- Kluge, Otto: *Die Dichtung des Hugo Grotius im Rahmen der neulateinischen Kunstpoesie*, Leiden 1940.
- Knape, Joachim: *1521. Martin Luthers rhetorischer Moment oder Die Einführung des Protests*, Berlin und Boston 2017.
- Knight, Sarah und Stefan Tilg (Hrsgg.): *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, New York 2015.
- Knittler, Herbert: *Die europäische Stadt in der Frühen Neuzeit. Institutionen, Strukturen, Entwicklungen*, Wien 2000.
- Knote, André: *Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur. Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud. Herausgegeben von Wolfgang Frindte und Matthias John*, Paderborn 2015.
- Kobbert, Maximilian: „Religio“, in: Georg Wissowa u.a. (Hrsgg.): *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Bd. I A 1, Stuttgart 1914, Sp. 565-75.
- Koolemans Beijnen, Gijsbertus J. W.: „Perponcher, Isaac, ridder de (1)“, in: Blok und Molhuysen 5 (1921), 480 f.
- Korenjak, Martin: *Geschichte der neulateinischen Literatur. Vom Humanismus bis zur Gegenwart*, München 2016.
- Korthaase, Werner: „Johann Amos Comenius und Daniel Ernst Jablonski. Einflüsse, Kontinuitäten, Fortentwicklungen“, in: Joachim Bahlke und Werner Korthaase (Hrsgg.): *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden 2008, 385-408.
- Kotarski, Edmund: „Über literarische Beziehungen zwischen Polen und Schweden im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Nils Åke Nilsson (Hrsg.): *Swedish-Polish Literary Contacts*, Stockholm 1979, 33-48.
- Kowalski, Waldemar: *The Great Immigration. Scots in Cracow and Little Poland, circa 1500–1660*, Leiden und Boston 2016.
- Kramer, Johannes: „Geschichte der lateinischen Sprache“, in: Fritz Graf (Hrsg.): *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart und Leipzig 1997, 115-65.
- Kraus, Manfred: „Exercitatio“, in: Ueding 3 (Tübingen 1996), Sp. 72-123.
- Kretzer, Hartmut: *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre du Moulin, Moysse Amyraut und Pierre Jurieu*, Berlin 1975.
- Kreuz, Petr: „On a Case of Sexual Abuse and Rape of a Child before a City Court“, in: James R. Palmitessa (Hrsg.): *Between Lipany and White Mountain. Essays in Late Medieval and Early Modern Bohemian History in Modern Czech Scholarship. Translated by Barbara Day and Christopher Hopkinson*, Leiden und Boston 2014, 197-216.

- Krieger, Martin: „Hamburg“, in: Adam und Westphal 2012, 797-830.
- Kromhout, David: „Introduction and Analysis of the *Remonstrantie*“, in: Ders. und Adri K. Offenberg (Hrsgg.): *Hugo Grotius's Remonstrantie of 1615. Facsimile, Transliteration, Modern Translations and Analysis*, Leiden und Boston 2019, 6-56.
- Krüger, Klaus: „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.): *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen 2002, 7-18.
- Krusche, Werner: *Die Wirkung des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957.
- Kühlmann, Wilhelm und Horst Langer (Hrsgg.): *Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region*, Tübingen 1994.
- Ders.: „Zum Profil des postreformatorischen Humanismus in Pommern. Zacharias Orth (ca. 1535–1579) und sein Lobgedicht auf Stralsund. Mit Bemerkungen zur Gattungsfunktion der ‚laus urbis‘“, in: Kühlmann und Langer 1994, 101-24.
- Ders. und Joachim Telle: „Humanismus und Medizin an der Universität Heidelberg im 16. Jahrhundert“, in: Wilhelm Doerr (Hrsg.): *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit 1386–1803*, Berlin und Heidelberg 1985, 255-89.
- Küppers, Jochem: „Eine Reise in die Vergangenheit. Bemerkungen zu der Reisedichtung *De reditu suo* des Rutilius Namatianus“, in: Xenja von Ertzdorff (Hrsg.): *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis zum 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam u.a. 2000, 37-61.
- Lademacher, Horst: *Phönix aus der Asche? Politik und Kultur der niederländischen Republik im Europa des 17. Jahrhunderts*, Münster u.a. 2007.
- Lamping, Dieter: „Die Zahl als poetisches Kompositionsprinzip“, in: Andrea Albrecht, Gesa von Essen und Werner Frick (Hrsgg.): *Zahlen, Zeichen und Figuren. Mathematische Inspirationen in Kunst und Literatur*, Berlin und Boston 2011, 177-90.
- Landau, Peter „Eid (V)“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin und New York 2010.  
([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4aa0091.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.09\\_373\\_39/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4aa0091.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.09_373_39/html). Accessed 2021-02-18.)
- Lauer, Gerhard: *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*, Göttingen 2008.
- Lebek, Wolfgang D.: *Lucans Pharsalia. Dichtungsstruktur und Zeitbezug*, Göttingen 1976.
- Lederer, Thomas: „Leben, Werk und Wirkung des Stralsunder Fachschriftstellers Johann Grasse (nach 1560–1618)“, in: Kühlmann und Langer 1994, 227-38.
- van Leeuwen, Theodoor Marius, Keith D. Stanglin und Marijke Tolsma (Hrsgg.): *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60 – 1609)*, Leiden 2009.
- Lefèvre, Eckard: „Die Joniker-Gedichte von Alkaios, (Fr. 10 V), Horaz (*Carm.* 3, 12), Celtis (*Od.* 3, 18), Sarbiewski (*Lyr.* 2, 28) und Balde (*Lyr.* 2, 12)“, in: Eckart Schäfer (Hrsg.): *Sarbiewski. Der polnische Horaz*, Tübingen 2006, 109-28.
- Lehmann, Sarah, Sarah Stützing und Christoph Ketterer: „Einleitung. Die Medien der Frühen Neuzeit als

- Begegnungsräume der Konfessionen“, in: Diess. (Hrsgg.): *Begegnungsräume der Konfessionen. Glaubensvielfalt in Medien der Frühen Neuzeit*, Leiden 2017, 3-12.
- Leitsch, Walter: *Das Leben am Hof König Sigismunds III. von Polen*, Wien u.a. 2009.
- Lenz, Petra: *Der theoretische Krankheitsbegriff und die Krise der Medizin*, Wiesbaden 2018.
- Leonhardt, Rochus: *Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Baden-Baden 2017.
- van Lieburg, Fred: „The Participants at the Synod of Dordt“, in: Sinnema, Moser und Selderhuis 2015, LXIII-CVIII.
- Lim, Richard: „The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity“, in: Eduard Iricinschi und Holger M. Zellentin (Hrsgg.): *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, 143-67.
- Long, D. Stephen: *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, Minneapolis 2016.
- van Loon, Gerard: *Beschryving der Nederlandsche Historipenningen. Of beknopt Verhaal van `t gene sedert de Overdracht der Heerschappye van Keyzer Karel den Uyfden op Koning Philips zynen Zoon, Tot het sluyten van den Uytrechtschen Vrede, In de zeventien Nederlandsche Gewesten is voorgefallen*, Bd. II.1. `s-Gravenhage 1726.
- Ludwig, Walther: *Beispiele interkonfessioneller Toleranz im 16.–18. Jahrhundert. Zwei humanistische Stammbücher und die christlichen Konfessionen*, Hildesheim u.a. 2010.
- Ders.: *Das Stammbuch als Bestandteil humanistischer Kultur. Das Album des Heinrich Carlhack Hermeling (1587–1592)*, Göttingen 2006.
- Ders.: „*Multa importari, multa exportarier inde*. Ein humanistisches Loblied auf Hamburg aus dem Jahre 1573“, in: *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, Heft XXXII, Löwen 1983, 289-308.
- Lunde, Henrik O.: *A Warrior Dynasty. The Rise and Decline of Sweden as a Military Superpower 1611–1721*, Philadelphia und Oxford 2014.
- Mai, Klaus-Rüdiger: „Geheimbünde und Freimaurergesellschaften im Europa der Frühen Neuzeit“, in: Erich Donnert (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, Köln u.a. 2008, 243-74.
- Malusa, Luciano: „The ‚Historia Philosophica‘ in the Culture of the Low Countries“, in: Francesco Bottin u.a. (Hrsgg.): *Models of the History of Philosophy. From Its Origins in the Renaissance to the ‚Historia Philosophica‘*, Dordrecht 1993, 205-78.
- Manuwald, Gesine: „Verse Letters“, in: Moul 2017, 131-147.
- Marino, Adrian: *The Biography of "The Idea of Literature" from Antiquity to the Baroque. Translated from Romanian by Virgil Stanciu and Charles M. Carlton*, Albany 1996.
- Marshall, John: *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge u.a. 2008.
- Martschukat, Jürgen, Olaf Stieglitz und Daniel Albrecht: „Geschichtswissenschaft“, in: Stefan Horlacher u.a. (Hrsgg.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2016, 104-26.
- McClure, George: *Doubting the Divine in Early Modern Europe. The Revival of Momus, the Agnostic God*, Cambridge 2018.

- Mchangama, Jacob und Frederik Stjernfelt: *Men. Ytringsfrihedens historie i Danmark*, Kopenhagen 2016.
- Meier, Dirk: „The North Sea Coastal Area. Settlement History from Roman to Early Medieval Times“, in: Dennis H. Green und Frank Sigmund (Hrsgg.): *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge 2003, 37-76.
- Meijer, Bernhard: „4. Olof B[ure]“, in: Ders. u.a. (Hrsgg.): *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och Realencyklopedi*, Bd. 4, Stockholm 1905, 613.
- Meinel, Christoph: *Die Bibliothek des Joachim Jungius. Ein Beitrag zur Historia litteraria der frühen Neuzeit*, Göttingen 1992.
- Meiners, Christoph: *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unsers Erdtheils*, Bd. 2, Göttingen 1803.
- Mellby, Carl A.: *Conrad Vorstius. Ein Vorkämpfer religiöser Duldung am Anfang des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1901.
- Merkt, Andreas: *Das Patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden u.a. 2001.
- Merle, Jean-Christophe: „Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant. Ein Überblick“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 2011, 19-28.
- Mierke, Gesine: *Riskante Ordnungen. Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin 2014.
- Milch, Werner: *Gustav Adolf in der deutschen und schwedischen Literatur*, Breslau 1928.
- Millar, Alexander Hastie: „Young, Patrick“ von, in: Sidney Lee (Hrsg.): *Dictionary of National Biography*, Bd. 63, London und New York 1900, 385 f.
- Miziołek, Jerzy: „*The Punishment of Licinius Crassus and other Exempla Iustitiae* at Arthur’s Court in Gdańsk in the Context of Netherlandish, German and Italian Art“, in: *Quaestiones Medii Aevi Novae*, Heft 10, Warschau 2005, 354-74.
- Møller, Johannes (Hrsg.): *Isagoges ad Historiam Chersonesi Cimbricae Pars Secunda sive Introductio ad Historiam ejus Ecclesiasticam, et Literariam Universalem*, Hamburg 1692.
- Ders. und Hans Gram (Hrsgg.): *Johannis Mollerii Flensburgensis Cimbria Literata sive Scriptorum Ducatus utriusque Slesvicensis et Holsatici quibus et alii vicini quidam accensentur historia literaria tripartita*, 3 Bde., Kopenhagen 1744.
- Ders.: „Joachimus Morsius“, in: Møller und Gram, Bd. 1, Kopenhagen 1744, 446.
- Ders.: „Johannes Westhovius“, in: Møller und Gram I (1744), 723.
- Ders.: „M[agister] Joh[annes] Frederus Sen[ior]“, in: Møller und Gram, Bd. 2 (1744), 202-06.
- Ders.: „Narsius, Johannes“ in: Møller und Gram II (1744), 576 ff.
- Ders.: „Vincentius Mollerus III.“, in: Møller und Gram I (1744), 436.
- Moran, Bruce T.: *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy. Separating Chemical Cultures with Polemical Fire*, Sagamore Beach 2007.
- Moul, Victoria (Hrsg.): *A Guide to Neo-Latin Literature*, Cambridge 2017.
- Mühlegger, Florian: *Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, Berlin 2007.

- Müller, Hans-Joachim: *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004.
- Müller, Michael G.: *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660)*, Berlin 1997.
- von Müller, Achatz und Jürgen von Ungern-Sternberg: „Das Alte als Maske des Neuen. Augustus und Cosimo de‘Medici“, in: Diess. (Hrsgg.): *Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance*, München und Leipzig 2004, 67-89.
- Muller, Pieter L.: „Reael, Laurens“, in: *ADB* 27 (1888) 476-79.
- Muller, Richard A.: *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids 1991.
- Musielak, Hans-Joachim: *Die Grundlagen der Beweislast im Zivilprozeß*, Berlin und New York 1975.
- Nagel, Jens: „Höfische Bildung in der Hansestadt? Die gescheiterte Gründung einer privaten Ritterakademie in Hamburg“, in: Steiger 2017, 267-304.
- Nellen, Henk J. M.: *Hugo Grotius. A Lifelong Struggle for Peace in Church and State, 1583 – 1645. Translated from Dutch by J.C. Grayson*, Leiden u.a. 2015.
- Nendza, Elena: *Der Bethlehemitische Kindermord in den Künsten der Frühen Neuzeit. Studien zu intermediaen und interkonfessionellen Popularisierungen und Austauschprozessen*, Berlin 2020.
- Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.): *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart und Leipzig 1997.
- Niemöller, Klaus Wolfgang: „Die musikalische Rhetorik und ihre Genese in Musik und Musikanschauung der Renaissance“, in: Heinrich F. Plett (Hrsg.): *Renaissance-Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, Berlin und New York 1993, 285-315.
- Noldus, Badeloch: „Loyalty and Betrayal. Artist-Agents Michel le Blon and Pieter Isaacsz, and the Chancellor Axel Oxenstierna“, in: Hans Cools, Marika Keblusek und Badeloch Noldus (Hrsgg.): *Your Humble Servant. Agents in Early Modern Europe*, Hilversum 2006, 51-64.
- Norden, Jörn: „Legenden und Wirklichkeit – eine überfällige Revision der gängigen Geschichtserzählungen über Friedrichstadt“, in: Ders. (Hrsg.): *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Heft 76, Friedrichstadt 2008, 5-97.
- Ders.: „Religionsgemeinschaften und religiöse Toleranz in Friedrichstadt. Eine Übersicht“, in: Ders. (Hrsg.): *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Heft 70, Friedrichstadt 2005, 5-73.
- Nosco, Beatrice M.: „Czech Scholarship and Writings in Sweden in the XVIIth Century, in: Miloslav Rechcigl (Hrsg.): *Czechoslovakia Past and Present*, Bd. 2, Berlin und Boston 2019, 903-923.
- Nottbohm, Waltraud: *Religiöse Bildwelten. Eine interpretationsphilosophische Untersuchung zur Lyrik Ulla Hahns*, Berlin 2010.
- Oakley, Stewart P.: *War and Peace in the Baltic 1560-1790*, London und New York 1992.
- Oberdorfer, Bernd: „*Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohn-

- macht“, in: Silvia Serena Tschopp und Wolfgang E. J. Weber (Hrsgg.): *Macht und Kommunikation. Augsburger Studien zur europäischen Kulturgeschichte*, Berlin 2012, 183-96.
- Öberg, Jan: „Neo-Latin Poetry in 16th and 17th Century Sweden“, in: Jozef Ijsewijn und Eckhard Keßler (Hrsgg.): *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis. Proceedings of the First International Congress of Neo-Latin Studies, Louvain 23-28 August 1971*, München 1973, 453-66.
- Oechslen, Simone: *Wandern und Wissen in der Frühen Neuzeit. Fortbewegung und Wissensvermittlung bei Martin Opitz und Johann T. Hermes*, Stuttgart 2019.
- Oggolder, Christian: „Typographische Medien im konfessionellen Zeitalter“, in: Matthias Karmasin und Christian Oggolder (Hrsgg.): *Österreichische Mediengeschichte*, Bd. 1, Wiesbaden 2016, 51-71.
- Ohnacker, Elke: *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus. Ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte*, Münster u.a. 2003.
- Olden-Jørgensen, Sebastian: „Tradition, Imitation und Innovation in den Fürstenspiegeln für Christian IV. von Dänemark“, in: Barbara Sabel und Jürg Glauser (Hrsgg.): *Text und Zeit. Wiederholung, Variante, Serie als Konstituenten literarischer Transmission*, Würzburg 2004, 169-83.
- Olesen, Jens E.: „Kulturhistorische Kontakte und Verflechtungen im Ostseeraum des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: Peter Tenhaef (Hrsg.): *Gelegenheitsmusik im Ostseeraum vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 2015, 9-26.
- Ottmers, Clemens: *Rhetorik. Überarbeitet von Fabian Klotz*, Stuttgart 2007.
- Papy, Jan: „Letters“, in: Knight und Tilg 2015, 167-82.
- Paquot, Jean-Noël: „Jean van Naerssen, ou Joan[nes] Narssius“, in: Ders. (Hrsg.): *Memoires Pour Servir A L'Histoire Litteraire Des Dix-Sept Provinces Des Pays-Bas, De La Principauté De Liege, Et De Quelques Contrées Voisines*, Bd. 1, Löwen 1765, 263 f.
- Pedersen, Nils A.: *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden und Boston 2001.
- Persson, Folke und Agne Rundquist (Hrsgg.): *Antologia Gothoburgensis*, Göteborg 1953.
- Peters, Robert: „John Hales and the Synod of Dort“, in: Geoffrey J. Cuming und Derek Baker (Hrsgg.): *Councils and assemblies. Papers read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge 1971, 277-88.
- Petersen, Julius: „Worm, Ole (Oluf)“ von Julius Petersen, in: *Bricka* 19 (1905), 186-91.
- Pettegree, Andrew: „The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572 – 1620“, in: Grell und Scribner 1996, 182-98.
- Ders. und Malcolm Walsby (Hrsgg.): *Netherlandisch Books. Books Published in the Low Countries and Dutch Books Printed Abroad Before 1601*, Bd. 2: K-Z, Leiden u.a. 2011.
- Pfannenschmid, Heino: *Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus, unter besonderer Berücksichtigung des germanischen Alterthums. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft*, Hannover 1869.

- Pietsch, Andreas: „Die junge Republik und ihre Konfession. Wahrheits- und Interessenkonflikte auf der Synode von Dordrecht (1618/19)“, in: Christoph Dartmann, Andreas Pietsch und Sita Steckel (Hrsgg.): *Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*, Berlin und Boston 2015, 253-82.
- Piepenbrink, Karen: *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*, Berlin <sup>2</sup>2009.
- Pierer, Eugen: „Erinyen“ in: Ders. (Hrsg.): *Pierer's Universal-Lexikon*, Bd. 5, Altenburg 1858, 851 f.  
Ders.: „Ölbaum“, in: *Pierer's Universal-Lexikon* 12 (1861), 255 f.
- Pinson, J. Matthew: „Jacobus Arminius. Reformed and Always Reforming“, in: Clark H. Pinnock und John D. Wagner (Hrsgg.): *Grace For All. The Arminian Dynamics of Salvation*, Eugene 2015, 146-76.
- Pirinen, Hanna: „Early Lutheran Networks and Changes in the Furnishings of the the Finnish Lutheran Parish Church“, in: Tuomas Lehtonen und Linda Kaljundi (Hrsgg.): *Re-forming texts, music, and church art in the Early Modern North*, Amsterdam 2016, 287-310.
- Pohlig, Matthias: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.
- Pollard, Tanya: *Drugs and Theater in Early Modern England*, New York 2005.
- Posselt, Gerald und Andreas Hetzel: „Rhetorisches Philosophieren“, in: Dies. (Hrsgg.): *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin und Boston 2017.
- Posselt-Kuhli, Christina: *Kunstheld versus Kriegsheld? Heroisierung durch Kunst im Kontext von Krieg und Frieden in der Frühen Neuzeit*, Baden-Baden 2017.
- Postma, Folkert: „Der Statthalter, der Politiker wurde – Der friesische Statthalter Wilhelm Ludwig (1560–1620) und der Konflikt um den Waffenstillstand“, in: Horst Lademacher (Hrsg.): *Oranien-Nassau, die Niederlande und das Reich. Beiträge zur Geschichte einer Dynastie*, Hamburg 1995, 25-46.
- Pott, Sandra: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert*, Berlin und New York 2002.
- Prodi, Paolo: „Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. Zur Einführung“, in: Paolo Prodi und Elisabeth Müller-Luckner (Hrsgg.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, VII-XXIX.
- Ders.: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. Aus dem Italienischen von Annette Seemann*, München <sup>2</sup>2005.
- Rademaker, Cornelis S. M.: „At The Heart of The Twelve Years` Truce Controversies. Conrad Vorstius, Gerard Vossius and Hugo Grotius“, in: Jeanine de Landtsheer und Henk Nellen (Hrsgg.): *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden und Boston 2011, 465-90.
- Ders.: *Leven en werk van Gerardus Johannes Vossius (1577–1649)*, Hilversum 1999.
- von Raumer, Friedrich: *Geschichte Europas seit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts*, Bd. 3, Leipzig 1834.



- Recknagel, Dominik: *Einheit des Denkens trotz konfessioneller Spaltung. Parallelen zwischen den Rechtslehren von Francisco Suárez und Hugo Grotius*, Frankfurt a.M. 2010.
- Regt, Willem M. C.: „Sedlnitzky, Peter von“, in: Blok und Molhuysen 3 (1914), 1158 f.
- Reid, Steven J.: „Quasi Sibyllae folia dispersa“. The Anatomy of the *Delitiae Poetorum Scotorum* (1637)“, in: Janet Hadley Williams und J. Derrick McClure (Hrsg.): *Fresche Fontanis. Studies in the Culture of Medieval and Early Modern Scotland*, Newcastle upon Tyne 2013, 395-412.
- Reiser, Thomas: *Mythologie und Alchemie in der Lehrepik des frühen 17. Jahrhunderts. Die ‚Chryseidos libri IIII‘ des Strassburger Dichterarztes Johannes Nicolaus Furichius (1602–1633)*, Berlin und New York 2011.
- Ricken, Friedo und Falk Wagner: „Naturrecht“, in: *TREO* (2010). ([https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4u601f4.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.24\\_132\\_36/html](https://www-1degruyter-1com-1b4gfe4u601f4.emedien3.sub.uni-hamburg.de/document/database/TRE/entry/tre.24_132_36/html). Accessed 2021-02-18.)
- Riedel, Manfred: *Im Zwiegespräch mit Nietzsche und Goethe. Weimarische Klassik und klassische Moderne*, Tübingen 2009.
- Riedl, Gerda: *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin und New York 1998.
- Robert, Jörg: „Die Ciceronianismus-Debatte“, in: Herbert Jaumann (Hrsg.): *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin und New York 2011, 1-54.
- Ders.: „Königsberger Genealogien. Opitz – Dach – Kaldenbach“, in: Peter Tenhaef und Axel E. Walter (Hrsg.): *Dichtung und Musik im Umkreis der Kürbishütte. Königsberger Poeten und Komponisten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2016, 111-32.
- Roberts, Michael: *Gustavus Adolphus*, London und New York, 1992.
- Robling, Franz-Hubert: „Fucus oratorius“, in: Ueding 3 (Tübingen 1996), Sp. 477 f.
- Rohls, Jan: „Der Fall Vorstius“, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, Berlin 2014, 179-98.
- Rohmer, Ernst: *Das epische Projekt. Poetik und Funktion des ‚carmen heroicum‘ in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg 1998.
- Rohrmann, Eckhard: *Mythen und Realitäten des Anders-Seins. Gesellschaftliche Konstruktionen seit der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2007.
- Römer, Franz: „Frauenlos und Frauenhass in De casibus virorum illustrium. Die ‚casus feminarum illustrium‘ im Vergleich zu De mulieribus claris“, in: Karl Enekel, Tobias Leuker und Christoph Pieper (Hrsg.): *Iohannes de Certaldo. Beiträge zu Boccaccios lateinischen Werken und ihrer Wirkung*, Hildesheim u.a. 2015, 71-94.
- Rørdam, Hans F.: „Friis, Christian“, in: *Bricka* 5 (1891), 407-13.
- Roscher, Wilhelm Heinrich (Hrsg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 4 Bde., Leipzig 1886–1915.
- Ders.: „Apollon“, in: *Roscher* I 1 (1886), Sp. 422-49.

- Rubenbauer, Hans und Johann B. Hofmann (Hrsgg.): *Lateinische Grammatik*, Bamberg und München<sup>12</sup>1995.
- Ryba, Bohumil: „Humanista Clemens Žebrácký za hranicemi“, in: Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences (Hrsg.): *Listy filologické/Folia philologica*, Bd. 56.6, Prag 1929, 333-356.
- Sarasti-Wilenius, Raija: „Commonplace Books in the seventeenth-century Sweden“, in: Astrid Stein-Weber u.a. (Hrsgg.): *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, Bd. 2, Leiden und Boston 2012, 933-42.
- Dies.: „Latin Drama in the Nordic Countries“, in: Bloemendal und Norland 2013, 657-85.
- Scattola, Merio: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des 'ius naturae' im 16. Jahrhundert*, Tübingen 1999.
- Schaffnerath, Florian: „Narrative Poetry“, in: Knight und Tilg 2015, 57-73.
- Scheffer, Johannes: „Johannes Narssius“, in: Johannes Möller (Hrsg.): *Joannis Schefferi Argentoratensis Svecia Literata seu De scriptis et scriptoribus gentis Sueciae. Opus postumum, Holmiae initio anno MDCLXXX excusum, Nunc autem denuo emendatius editum, et Hypomnematis Historicis illustratum*, Hamburg 1698.
- Scherer, Anne Charlotte: *The role of diplomacy in Swedish foreign policy under Gustav II Adolph from 1617 to 1630*, Marburg 2016.
- Schilling, Heinz: *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, München<sup>2</sup>2004.
- Ders.: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981.
- Ders.: „Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung“, in: Klaus Garber (Hrsg.): *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, 87-107.
- Schindling, Anton: „Ein ‚deutsches Athen‘ am Main? Literatur in Frankfurt zwischen Späthumanismus und Pietismus“, in: Garber 1998, 538-48.
- Schlögl, Rudolf: „Krise“ als historische Form der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung. Eine Einleitung“, in: Ders., Philip R. Hoffmann-Rehnitz und Eva Wiebel (Hrsgg.): *Die Krise in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2016, 9-32.
- Schlupp, Ana-Maria: *Walachei. Zur Herausbildung eines literarischen Topos*, Bielefeld 2020.
- Schmidt, Georg: „Moritz Graf von Nassau-Katzelnbogen etc.“, in: *NDB* 18 (1997), 139 ff.
- Schmidt, Harry: *Bilder aus der Geschichte der Stadt Friedrichstadt*, Friedrichstadt 1921.
- Schnabel, Werner Wilhelm: *Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003.
- Schneider, Heinrich: *Joachim Morsius und sein Kreis. Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Lübeck 1929.
- Schölderle, Thomas: „Ikonographie der Utopie. Bilderwelten und ihr Symbolgehalt im utopischen Diskurs

- der Frühen Neuzeit“, in: Herbert Jaumann und Gideon Stiening (Hrsgg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2016, 507-64.
- Schorn-Schütte, Luise: *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500–1789*, Paderborn 2009.
- Schramm, Gottfried: *Der polnische Adel und die Reformation. 1548-1607*, Wiesbaden 1965.
- Schröder, Bianca-Jeanette: *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Berlin und New York 1999.
- Schröder, Hans u.a. (Hrsg.): *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, 8 Bde., Hamburg 1849–83.
- Ders.: „Frobenius, Georg Ludwig“, in: Schröder u.a. 6 (1873), Nr. 1125.
- Ders.: „Hart(z)wich, Heinrich“, in: Schröder u.a. 3 (1857), Nr. 1455.
- Ders.: „Moersius (Joachim)“, in: Schröder u.a. 5 (1870), Nr. 2627.
- Ders.: „Moller (Vincent III.)“, in: Schröder u.a. 5 (1870), Nr. 2674.
- Ders.: „Sala (Angelus)“, in: Schröder u.a. 6 (1873), Nr. 3346.
- Schröder, Juliane: *Offenheit. Die Geschichte eines Kommunikationsideals seit dem 18. Jahrhundert*, Berlin und New York 2011.
- Schubert, Friedrich H.: *Ludwig Camerarius. 1573–1651. Eine Biographie*, Kallmünz/Obf. 1955.
- Schultz, Alwin: *Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts*, München und Berlin 1903.
- Schulze, Winfried: „Die Entstehung des nationalen Vorurteils. Zur Kultur der Wahrnehmung fremder Nationen in der europäischen Frühen Neuzeit“, in: Wolfgang Schmale (Hrsg.): *Menschen und Grenzen in der frühen Neuzeit*, Berlin 2008, 23-49.
- Schunka, Alexander: *Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Hamburg 2006.
- Scodel, Joshua: *Excess and the Mean in Early Modern English Literature*, Princeton 2002.
- Seelmann, Wilhelm: „Rollenhagen, Gabriel“, in: *ADB* 29 (1889), 84-87.
- Seidler, Eduard und Karl-Heinz Leven: *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Stuttgart 2003.
- Selderhuis, Herman J.: „Calvin und Castellio – eine unmögliche Verbindung“, in: Barbara Mahlmann-Bauer (Hrsg.): *Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015*, Göttingen 2018, 55-74.
- Ders.: „Introduction to the Synod of Dordt (1618–1619)“, in: Sinnema, Moser und Selderhuis 2015, XV-XXXII.
- Shultz, Gary L. Jr.: *A Multi-Intentioned View of the Extent of the Atonement*, Eugene 2013.
- Sierhuis, Freya: *The Literature of the Arminian Controversy. Religion, Politics, and the Stage in the Dutch Republic*, Oxford 2015.
- Sinn, Christian: „Schiff“, in: Günter Butzer und Joachim Jacob (Hrsgg.): *Metzler Lexikon literarischer Sym-*

- bole*, Stuttgart 2008, 319 ff.
- Sinnema, Donald: „The Canons of Dordt. From Judgment on Arminianism to Confessional Standard“, in: Aza Goudriaan und Fred van Lieburg (Hrsgg.): *Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619)*, Leiden und Boston 2011, 313-334.
- Ders., Christian Moser und Herman J. Selderhuis (Hrsgg.): *Acta et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618–1619). Acta of the Synod of Dordt*, Bd. 1, Göttingen u.a. 2015.
- Slange, Niels und Johann H. Schlegeln: *Geschichte Christian des Vierten, Königs in Dännemark*, Bd. 3, Kopenhagen und Leipzig 1771.
- van Slee, Jacob Cornelis: „Naeranus, Samuel“, in: *ADB* 23 (1886), 210 f.
- Ders. „Poppius, Eduard“, in: *ADB* 26 (1888), 427.
- Smith, John H.: *Dialogues between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, New York 2011.
- Smith, J. Warren: *Christian Grace and Pagan Virtue. The Theological Foundation of Ambrose's Ethics*, New York 2011.
- Sommer, Wolfgang: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1999.
- Spaeth, Jakob: „Das "Ich" in Röm 7, 7-25“, in: Stefan Krauter (Hrsg.): *Perspektiven auf Römer 7*, Neukirchen-Vluyn 2016, 161-204.
- van 't Spijker, Willem: *Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt*, Göttingen 2001.
- Spohnholz, Jesse: *The Convent of Wesel. The Event that Never was and the Invention of Tradition*, Cambridge 2017.
- Srodecki, Paul: „Antemurale Christianitatis“, in: Joachim Bahlke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch (Hrsgg.): *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 804-22.
- Stachnik, Richard: „Die Klosterchronik von St. Brigitten in Danzig (1600-1618). Nebst einem Anhang mit Anweisungen für den Gottesdienst in der Klosterkirche“, in: Historischer Verein für Ermland (Hrsg.): *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Bd. 30, Osnabrück 1966, 63-119.
- Ders. und Anneliese Triller (Hrsgg.): *Historia Residentiae Gedanensis Societatis Jesu ab Anno 1585. Geschichte der Jesuitenresidenz in Danzig von 1585-1642*, Köln und Wien 1986.
- Stalljohann-Schemme, Marina: *Stadt und Stadtbild in der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main als kulturelles Zentrum im publizistischen Diskurs*, Berlin und Boston 2017.
- Stanglin, Keith D.: „Arminius and Arminianism. An Overview of Current Research“, in: van Leeuwen, Stanglin und Tolsma 2009, 3-24.
- Ders. und Thomas H. McCall: *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, New York u.a. 2012.
- Steenberg, Jan: *Danmarks Kirker*, Bd. 3,15: *København. Reformert Kirke*, Kopenhagen 1970.
- Steiger, Johann Anselm und Sandra Richter (Hrsgg.): *Hamburg. Eine Metropolregion zwischen Früher Neu-*

- zeit und Aufklärung, Berlin 2012.
- Ders. (Hrsg.): *Das Akademische Gymnasium zu Hamburg (gegr. 1613) im Kontext frühneuzeitlicher Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*, Berlin und Boston 2017.
- Ders.: „Einleitung“, in: Steiger 2017, 9-20.
- Steppich, Christoph J.: „Erasmus and the alleged 'dogma Lutheri' concerning War against the Turks“, in: Albrecht Beutel (Hrsg.): *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung*, 78. Jahrgang, Göttingen 2011, 205-250.
- Stevenson, Jane: *Women Latin Poets. Language, Gender, & Authority from Antiquity to the Eighteenth Century*, New York 2005.
- Stier, Hans E.: „Augustusfriede und römische Klassik“, in: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Bd. 2: *Principat*, Berlin und New York 1975, 3-54.
- Stijl, Simon und Joannes Stinstra: „Levensbeschrijving van Rombout Hogerbeets“, in: Diess. (Hrsg.): *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen*, Bd. 4, Amsterdam 1777, 272-304.
- Stockmeier, Peter: „Christlicher Glaube und antike Religiosität“, in: Wolfgang Haase (Hrsg.): *Religion. Vor konstantinisches Christentum. Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*, Berlin und New York 1980, 871-909.
- Strom, Christoph: *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin und New York 1996.
- Ström, Annika: „A Shipwreck on the River Elbe, 1622. An Edition with Translation and Commentary of a 17th-Century Print by Johannes Loccenius Holsatus“, in: Claes Gerjot und Annika Ström (Hrsg.): *Three Essays on Neo-Latin Poetry from Seventeenth-Century Sweden*, Stockholm 1999, 165-181.
- Dies. und Peter Zeeberg: „Scandinavia“, in: Knight und Tilg 2015, 493-508.
- Stubenrauch, Bertram: „Menschenbilder im Vergleich. Beobachtungen zur Epistemologie anthropologischen Denkens“, in: Ders. und Michael Seewald (Hrsg.): *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. B. u.a. 2015, 67-89.
- Stumpf, Christoph A.: „The Christian Society and its Government. A Comparison between the Theo-Political Concepts of Richard Hooker and of Hugo Grotius“, in: Ders. und Holger Zabrowski (Hrsg.): *Church as Politeia. The Political Self-Understanding of Christianity*, Berlin und New York 2004, 151-76.
- Suhm, Peter Frederik: *Geschichte Dänemarks, Norwegens, Schleswigs und Holsteins im Auszug für die wissenschaftlich beflissene Jugend*, Hamburg 1816.
- Sundermann, Werner: „Mani“, in: *Encyclopaedia Iranica* (Online-Edition 2009).  
(<http://www.iranicaonline.org/articles/mani-founder-manicheism>. Zuletzt aufgerufen am 07.02. 2019.)
- Sutter, Sem Christian: „Friedrichstadt an der Eider. Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz, 1621–1727. Übersetzt von Heike Norden“, in: Jörn Norden (Hrsg.): *84. Mitteilungsblatt der Gesellschaft für*

- Friedrichstädter Stadtgeschichte*, Friedrichstadt 2012.
- Svensson, Manfred und David VanDrunen: „Introduction. The Reception, Critique, and Use of Aquinas in Protestant Thought“, in: Dies. (Hrsgg.): *Aquinas Among the Protestants*, Hoboken 2018.
- Taatz-Jacobi, Marianne: *Erwünschte Harmonie. Die Gründung der Friedrichs-Universität Halle als Instrument brandenburg-preußischer Konfessionspolitik. Motive, Verfahren, Mythos (1680–1713)*, Berlin 2014.
- Tholuck, August: *Lebenszeugen der Lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreissigjährigen Krieges*, Berlin 1859.
- Thrämer, Eduard: „Panakeia“, in: Roscher III 1 (1897), Sp. 1482-91.
- Tideman, Joannes: *De stichting der Remonstrantische Broederschap, 1619–1634, uit en met de oorspronkelijke bescheiden*, 2 Bde., Amsterdam 1871–72.
- Titzmann, Michael: „Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit. Relevanz – Formen – Kontexte“, in: Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann (Hrsgg.): *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2006, 5-118.
- Tolsma, Marijke: „Facing Arminius. Jacobus Arminius in Portrait“, in: van Leeuwen, Stanglin und Tolsma 2009, 201-37.
- Tuchtenhagen, Ralph: *Kleine Geschichte Norwegens*, München 2009.
- Ders.: *Zentralstaat und Provinz im frühneuzeitlichen Nordosteuropa*, Wiesbaden 2008.
- Ueding, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 12 Bde., Tübingen/Berlin, 1992–2015.
- Ukena, Peter: „Lemnius, Simon“, in: *NDB* 14 (1985), 191.
- Vandiver, Elizabeth und Ralph Keen: „The deeds and writings of Dr Martin Luther from the year of the Lord 1517 to the year 1546 related chronologically to all posterity by Johannes Cochlaeus for the first time translated into English“, in: Diess. und Thomas D. Frazel (Hrsgg.): *Luther's lives. Two temporary accounts of Martin Luther*, Manchester und New York 2002, 53-352.
- Varga, J. János: „Europa und die ‚Vormauer des Christentums‘. Die Entwicklungsgeschichte eines geflügelten Wortes“, in: Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann (Hrsgg.): *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000, 55-63.
- Verein für die Geschichte von Ost- und Westpreussen (Hrsg.): *Die preussischen Geschichtsschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. V, enthaltend den Elbinger Geschichtsschreiber des XVII. Jahrhunderts: Israel Hoppe*, Leipzig 1887.
- Vetushko-Kalevich, Arsenij A.: „Some Notes on the Literary Sources of ‚Historia Belli Sveco-Moscovitici decennalis‘ by Johannes Widekindi“, in: *Philologia Classica*, Heft 12.2, Sankt Petersburg 2017, 177-87.
- Viiding, Kristi: „Die lateinischen Reisegeleitgedichte von Paul Fleming“, in: Stefanie Arend und Claus Sittig (Hrsgg.): *Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640)*, Berlin und Boston 2012, 349-68.
- Dies.: „Ein lateinisches Chronogrammdicht für Gustav II. Adolf von Timotheus Polus (1624/1639)“, in: Maria Berggren (Hrsg.): *Miraculum Eruditionis. Neo-Latin Studies in Honour of Hans Helander*, Uppsala 2007, 101-24.

- Villalba Álvarez, Joaquín: „Prefaces in Anthologies of Contiones“, in: Juan Carlos Iglesias-Zoido und Victoria Pineda (Hrsgg.): *Anthologies of Historiographical Speeches from Antiquity to Early Modern Times*, Leiden 2017, 173-93.
- Visser, Edzard: „Homer 1977–2000 (1)“, in: Marcus Deufert und Michael Weißenberger (Hrsgg.): *Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums*, Bd. 54, Göttingen 2012, 209-343.
- Visser, Sibbe J.: *Samuel Naeranus (1580–1641) en Johannes Naeranus (1608–79). Twee remonstrantse theologen op de bres voor godsdienstige verdraagzaamheid*, Hilversum 2011.
- Wallmann, Johannes: „Helmstedter Theologie in Conrings Zeit“, in: Michael Stolleis (Hrsg.): *Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983.
- Walter, Axel E.: *Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims*, Tübingen 2004.
- Wand-Wittkowski, Christine: *Briefe im Mittelalter. Der deutschsprachige Brief als weltliche und religiöse Literatur*, Herne 2000.
- Wang, Andreas: *Der 'miles christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- Weber, Wolfgang: *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992.
- Weißenberger, Michael: „Die Gattungen der lateinischen Literatur“ in: Peter Riemer, Michael Weißenberger und Bernhard Zimmermann (Hrsgg.): *Einführung in das Studium der Latinistik*, München 1998, 123-56.
- Weisz, Jutta: *Das deutsche Epigramm des 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1979.
- Werle, Dirk: „Contrafactur Hamburg. Städtelob und seine Intertexte am Beispiel eines Gedichts von Hans Sachs“, in: Steiger und Richter 2012, 361-76.
- Whaley, Joachim: *Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg. 1529–1819*, Hamburg 1992.
- White, Peter: *Predestination, Policy and Polemic. Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1992.
- Wiegand, Hermann: „Hodoeporica Heinrich Glareans und Balthasar Nussers. Unbeachtetes und Neues zur neulateinischen Reisedichtung des deutschen Kulturraumes“, in: Czapla, Czapla und Seidel 2003, 74-95.
- Wildgen, Wolfgang: „Religiöse Ethik als ‚göttliches‘ Sprachspiel. Der Dialog ‚Spaccio della Bestia Trionfante‘ von Giordano Bruno (1584)“, in: Christoph Auffarth und Sonja Kerth (Hrsgg.): *Glaubensstreit und Gelächter. Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2008, 151-174.
- Wilke, Christian G.: *Die neutestamentliche Rhetorik. Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Dresden und Leipzig 1843.
- Wilker, Julia: *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt a.M. 2007.
- Williams, Craig A.: *Reading Roman Friendship*, Cambridge u.a. 2012.
- Willig, Eduard: *Gustav II. Adolf, König von Schweden im deutschen Drama. Ein literarhistorischer Versuch*,

Rostock 1908.

- Wilson, Richard: „Toon Long for a Play. Shakespeare and the Wars of Religion“, in: Karremann, Zwierlein und Groote 2012, 41-62.
- Wilts, Ommo: „Dänisch, Nordfriesisch, Hoch- und Niederdeutsch in Schleswig-Holstein. Zur Dynamik sprachlicher Entwicklungen in einem Mehrsprachenland“, in: Per Sture Ureland (Hrsg.): *Sprachkontakte im Nordseegebiet*, Tübingen 1978, 149-66.
- Wittchow, Frank: „Prekäre Gemeinschaften. Inklusives und exklusives Lachen bei Horaz und Vergil“, in: Werner Röcke und Hans Rudolf Velten (Hrsgg.): *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2005, 85-110.
- Witzke, Peter: *Herrliche, fröhliche und lusitige Beschreibung so woll dess Einzuges als praeparation desselben, welcher allhie in Dantzick von dem (...) Herrn Sigismundo III. König in Polen (...), geschehen den 1. Julii anno 1623 (...)*, Danzig 1623.
- Wodianka, Stephanie: „Vergegenwärtigter Tod und erinnerte Zukunft. Zeit und Identität in der protestantischen Meditatio mortis des 17. Jahrhunderts“, in: Joachim Eibach und Marcus Sandl (Hrsgg.): *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003, 115-34.
- Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 2<sup>1993</sup>.
- Ders.: „Zu Joachim Jungius´ ‚Societa ereunetica‘. Quellen – Statuten – Mitglieder – Wirkungen“, in: Klaus Garber und Heinz Wismann (Hrsgg.): *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Bd. 1, Tübingen 1996, 1179-1229.
- Wrangel, Ewert H. G.: *De betrekkingen tusschen Zweden en de Nederlanden op het gebied van letteren en wetenschap, voornamelijk gedurende de zeventiende eeuw*, Leiden 1901.
- Wyduckel, Dieter: „Recht und Jurisprudenz im Bereich des Reformierten Protestantismus“, in: Christoph Strohm (Hrsg.): *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Genf 2002, 1-28.
- Zajic, Andreas: *„Zu ewiger gedächtnis aufgericht“. Grabmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs*, Wien u.a. 2004.
- Zilverberg, Siegfried B. J.: „Nars(s)ius (van Naarssen), Johannes“, in: Doede Nauta u.a. (Hrsgg.): *Biografisch Lexicon voor de Geschiednis van het Nederlandse Protestantisme*, Bd. I, Kampen 1978, 204 f.
- Zollner, Johann E.: *Das katholische Christentum in seinen heiligen Handlungen, Zeiten und Orten. Oder Predigten über die Gesamtliturgie der katholischen Kirche*, I. Jahrgang, 2. Band, Regensburg 1869.
- Zonta, Claudia: *Schlesier an italienischen Universitäten der Frühen Neuzeit 1526-1740*, Stuttgart 1999.

<https://www.dominees.nl/search.php?srt=g&id=13407>.



## Anhang

### **1. Kurzfassung der Ergebnisse (gem. § 7 (5) PromO Fak GW)**

Der Niederländer Johannes Narsius, ein remonstrantischer Prediger und Arzt, begab sich 1622 aus religionspolitischen Gründen für zweieinhalb Jahre ins Exil. Er bereiste Norddeutschland, Kopenhagen, Danzig und Schweden. Zu den Adressaten beziehungsweise dem Publikum seiner im Exil verfassten oder veröffentlichten Gelegenheitsgedichte gehörten Anhänger aller drei ‚großen‘ Konfessionen (Luthertum, Römischer Katholizismus, reformierter Protestantismus). In einer politisch sehr angespannten Zeit, der Anfangsphase des Dreißigjährigen Krieges, war es nicht ohne

Risiko für Leib und Leben, sich zu religiösen oder religionspolitisch relevanten Inhalten zu äußern. Da Narsius sich im fremdkonfessionellen Exil vor Verfolgung schützen wollte und vermutlich aus finanziellen Gründen eine zweite Einnahmequelle neben dem Arztberuf anstrebte, verfolgte er in seiner Dichtung bestimmte rhetorische Strategien, um deren Inhalte möglichst unverfänglich gestalten und selbst jede explizite, angreifbare theologische Positionierung vermeiden zu können. Er hob stattdessen auf die Dimension des Gemeinchristlichen ab und berief sich auf allgemein anerkannte moralische Kategorien. Zugleich dienten Strategien der Suggestion dazu, sich selbst als frommen Christen und loyalen Bürger darzustellen. So verdeutlichte er seinen Lesern implizit, dass ihren Territorien kein innenpolitischer Schaden daraus entstehen würde, wenn sie ihn aufnahmen. In den Gedichten zeigt sich eine konsequente stereotypisierende Darstellung der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, wobei lediglich Remonstranten und Lutheraner positiv beurteilt werden. Strategien der Kritik auf religiöser Ebene werden konfessionsübergreifend auf orthodoxe Reformierte sowie Römische Katholiken angewandt.

Narsius' Verhältnis zu den drei großen Konfessionen, das sich in seinen Gelegenheitsgedichten offenbart, ist stets von Pragmatismus geprägt, vom Streben nach dem persönlichen Vorteil im Exil. Wenngleich der Themenbereich der konkreten theologisch-dogmatischen Inhalte in diesen Gedichten keine Rolle spielt, liegen doch Indizien vor, dass der Dichter als Privatperson außerhalb der poetischen Bühne weiterhin sehr wohl die remonstrantischen Interessen in dieser Angelegenheit weiterverfolgte. Dies betrifft besonders die ungefährdete Diskussion nicht heilsverbindlicher Lehrfragen, die auf Grundlage weniger gemeinchristlich verbindlicher Dogmen stattfinden können soll. Hier lässt sich Narsius der entsprechenden späthumanistischen Strömung des 17. Jahrhunderts zuordnen. Der Pragmatismus und die daraus resultierenden rhetorischen Strategien sind also kein Merkmal des Exils per se, sondern vielmehr ein Merkmal der Exilgedichte als Medien der interkonfessionellen Kommunikation in einer religionspolitisch brisanten Zeit.

### **Appendix: Summarized Results**

The Dutchman Johannes Narsius, a Remonstrant clergyman and physician, left his homecountry in 1622 for religious reasons, staying in exile for two and a half years. He travelled to Northern Germany, Copenhagen, Danzig and Stockholm. To his addressees and accordingly his broader audience belonged members of all three ‚big‘ denominations (Lutheranism, Roman Catholicism and Reformed Protestantism). In a period of severe political tensions – the first years of the Thirty Years War – you could easily risk life and limb by commenting on religious contents or issues of religious-political relevance. Because Narsius wanted to protect himself from persecution in an

environment of denominations that differed from his own and because he probably needed another source of income besides his work as a physician, he used certain rhetoric strategies in his poetry in order to communicate its contents in an innocuous way and to avoid every explicit, attackable theological positioning. Instead, he emphasized those aspects that were common among all Christians and pled for generally acknowledged moral categories. In addition to that, strategies of suggestion served his self-presentation as a pious Christian and loyal citizen. Thus he made implicitly clear to his readers that it would do no harm to their territories if they received him there. In his poems he consequently depicts the different religious groups by stereotypes, judging only Remonstrans and Lutherans in a positive way. Strategies of critics concerning religious issues are used regarding orthodox Reformed as well as Roman Catholics, so regardless of a certain denomination.

Narsius's relationship towards the three big denominations as visible in his occasional poetry is always formed by pragmatism, by the aspiration for his own advantages in exile. Although precise contents of theology or dogmata don't play a major role in these poems, there is some evidence the poet himself as a private person still showed interest in Remonstrant issues beyond the stage of poetry. This is especially the case when it comes to the safe discussion of adiaphora which could take place on a common base of some dogmata all Christians are obliged to. In this case Narsius can be seen as a representative of a 17th century late-humanist movement. Thus, his pragmatism and the rhetoric strategies deriving from it are not characteristics of the exile itself, but of the poetry written in exile as a medium of interdenominational communication in a period of severe religious-political struggles.

## **2. Erklärung über Vorveröffentlichungen (gem. § 7 (5) PromO Fak GW)**

Aus dieser Dissertation sind keine Vorveröffentlichungen hervorgegangen.

### 3. Eidesstattliche Erklärung (gem. § 7 (4) PromO Fak GW)

Hiermit versichere ich, die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht zu haben.

Bad Zwischenahn, den 16. März 2021

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'M. Angres', with a long horizontal flourish extending to the right.

(Mareike Angres)